شارح

ابن داود الحنفی العطاری المدنی عفی عنہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قوله: (الحمد) مصدر المعلوم واللام للجنس أو الاستغراق أي: كلّ حمد من الأزل إلى الأبد من أيّ حامد كان، ويحتمل أن يكون مصدر المجهول أو القدرَ المشتركَ بين المصدرين؛ فإنّ مقام حمده سبحانه تعالى يلايمه الاستيعاب كما يلايمه الاستغراق، ويحتمل أن يكون الحاصلَ بالمصدر يعني: سپاس وستايش.

ترجمه:

قولہ: (تمام تعریفیں) اس میں ''حمد'' مصدر معلوم ہے اور لام جنس یا استغراق کے لیے ہے۔ یعنی ازل سے ابد تک ہر حمد خواہ جس حامد سے ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ حمد مصدر مجہول یا قدر مشترک بین المصدرین ہو؛ کیونکہ استیعاب ہی مقام حمد باری تعالیٰ کے مناسب ہے جس طرح کہ استغراق اس کے مناسب ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ حمد حاصل بالمصدر ہو یعنی بمعنی تعریف وثناء۔

شرح:

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

الحمد لمن له الحمد والصلوة والسلام على من حمده الحمد وعلى آله واصحابه وبارك وسلم امابعد.

قوله: [قوله: الحمد]

یہاں چند امور قابل بحث ہیں: ایک یہ کہ فاضل محشی کے قول: ''وقوله'' میں ضمیر مجرور متصل کا مرجع کیا ہے؟ دوسرا یہ کہ اس پوری کتاب عبد الغفور کی ترکیب کیا ہے؟

پہلی بات کا بیان یہ ہے کہ فاضل محشی کے قول: ''قوله'' میں ضمیر مجرور کا مرجع شارح ''کافیہ'' علامہ عبد الرحمٰن جامی ہیں۔ اس پر اعتراض ہوسکتا ہے کہ ضمیر راجع سے پہلے مرجع کا ذکر ضروری ہے حالانکہ یہاں مرجع مذکور نہیں ہے لہذا اضمار قبل الذکر لازم آئے گا جو ناجائز ہے۔ اس کے دو جواب ہیں: (۱) جب محشی علام نے کلام شارح کی شرح کا ارادہ کیا تو شارح کا تعین ہوگیا۔ اور عند التحقیق جوازِ ارجاع ضمیر کے لیے تعینِ مرجع کافی ہے خواہ وہ تعینِ مرجع کے صراحۃً مذکور ہونے کے سبب حاصل

ہو۔ جیسے: زید فی دارہ میں یا ضمناً مذکور ہونے کی وجہ سے ہو۔ جیسے: آیہ کریمہ: ﴿اعدلوا ھو اقرب للتقوی﴾ میں کہ اعدلوا کے ضمن میں جو عدل مذکور ہے اسی کی طرف ضمیر ھو راجع ہے۔ یا کسی اور سبب سے ہو۔ جیسے: آیہ مبارکہ: ﴿ولابویہ لکل واحد منھما السدس﴾ میں کہ ضمیر مفرد ''میت'' کی طرف راجع ہے جس کا تعین قرینۂ مقام کے سبب سے ہو رہا ہے۔

(۲) یہ ضمیر ''قائل'' کی طرف راجع ہے جو قولہ میں لفظ ''قول'' سے مفہوم ہے تو گویا مرجع ضمناً مذکور ہے۔

اور دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ محشی کا قول: ''قولہ'' مبدل منہ اور ''الحمد'' اس کا بدل کل ہے۔ مبدل منہ اور بدل مل کر مبتداء، ''اقول فی شانہ'' محذوف ہے جس میں اقول فعل اور اس میں انا ضمیر مرفوع متصل پوشیدہ اس کا فاعل، فی شانہ: جار مجرور اس کا ظرف لغو، اس کے بعد محشی کی ساری عبارت مبتدائے محذوف ''ھو'' کی خبر ہے۔ ھو مبتدائے محذوف اپنی خبر سے مل کر مقولہ ''اقول''، اقول فعل اپنے فاعل، متعلق اور مقولہ سے مل کر خبر برائے مبتدائے مذکور، ''قولہ الحمد'' مبتدائے مذکور اپنی خبر محذوف سے مل کر جملۂ اسمیہ خبریہ۔ آخر کتاب تک جہاں جہاں محشی علیہ الرحمہ قولہ، قولہ فرمائیں اس کی یہی ترکیب ہوگی۔ وباللہ التوفیق.

قولہ: [مصدر المعلوم]

یہ عبارت بحذف مضاف وموصوف ہے۔ تقدیر یہ ہے: ''مصدر فعل الفاعل المعلوم'' یعنی یہ ایسے فعل کا مصدر ہے جس کا فاعل معلوم ہے۔ علامہ عبد الغفور نے یہاں ''الحمد'' کے تحت جو بحث فرمائی ہے اس کی تفصیل سے پہلے ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ: الحمد میں الف لام پہلے ہے اور لفظ ''حمد'' بعد میں اور محشی ان دونوں پر کلام کرنا چاہتے ہیں اس لیے ان کو چاہیے تھا کہ پہلے الف لام پر گفتگو فرماتے پھر حمد پر کلام کرتے؛ لیطابق الشرح المشروح. لیکن انہوں نے اس کا عکس کردیا جو مناسب نہیں۔ اس کا جواب یہ کہ: الف لام عارض ہے اور لفظ ''حمد'' معروض ہے اور معروض عارض پر وجوداً اور طبعاً مقدم ہوتا ہے لہذا محشی علام نے اسے ذکراً بھی عارض پر مقدم فرمادیا؛ لیوافق الوضع الطبع.

محشی علیہ الرحمہ نے یہاں ''حمد'' کے تحت جو بحث فرمائی ہے اسے سمجھنے کے لیے تین چیزوں کا جاننا ضروری ہے: (۱) مصدر کی اقسام (۲) ما نحن فیہ میں ممکنہ احتمالات (۳) مصدر المعلوم کو بقیہ احتمالات پر مقدم ذکر کرنے کی توجیہات۔

(۱) پہلی چیز مصدر کی اقسام: تو مصدر کی سات قسمیں ہیں: (۱) مصدر مبنی للفاعل: یعنی وہ مصدر جس کی اضافت

فاعل کی طرف بالفعل معتبر ہو۔جیسے: حَمْدُ زَیْدٍ (زید کا تعریف کرنا۔) (۲)مصدر المعلوم: یعنی وہ مصدر جس کی اضافت فاعل کی طرف بالقوۃ معتبر ہو۔جیسے: حَمْدٌ (تعریف کرنا۔) (۳)الحاصل بمصدر المعلوم: یعنی وہ مصدر جس کی اضافت فاعل کی طرف نہ بالفعل معتبر ہونہ بالقوۃ۔جیسے: حَمْدٌ (تعریف کرنا۔)(۴)مصدر المجھول: یعنی وہ مصدر جس کی اضافت مفعول کی طرف بالفعل معتبر ہو۔جیسے: حَمْدُ بَکْرٍ (بکر کی تعریف کرنا۔)(۵)مصدر مبنی للمفعول: یعنی وہ مصدر جس کی اضافت مفعول کی طرف بالقوۃ معتبر ہو۔جیسے: حَمْدٌ (بمعنی''تعریف کیا جانا''۔) (۶)الحاصل بمصدر المجھول: یعنی وہ مصدر جس کی اضافت مفعول کی طرف نہ بالفعل معتبر ہونہ بالقوۃ۔جیسے: حَمْدٌ (بمعنی''ستودہ شدگی'') (۷)القدر المشترک: یعنی''المصدر من حیث المصدر مع قطع النظر عن اضافتہ الی الفاعل او المفعول۔جیسے: حَمْدٌ (مطلقا تعریف) بالفاظ دیگر اس طرح بھی بیان کرسکتے ہیں کہ: جب فاعل سے کوئی فعل صادر ہوتا ہے تو فاعل کے لیے صفت ایجاد اور مفعول کے لیے صفت قبول حاصل ہوتی ہے۔اب اگر صفت ایجاد میں فاعل کی طرف فعل کی اضافت بالفعل معتبر ہو تو''مصدر مبنی للفاعل''ہوگا،اگر فاعل کی طرف اضافت کی صلاحیت معتبر ہو تو''مصدر المعلوم''ہوگا،اگر یہ دونوں نہ ہوں تو''الحاصل بمصدر المعلوم''ہوگا۔اس کی دوسری تعریف یہ بھی ہے کہ فاعل سے فعل کا صدور ہونے کے بعد جو اثر مرتب ہوتا ہے اس اثر یعنی ہیئت حاصلہ کا نام''مصدر المعلوم''ہے،دونوں کا مآل ایک ہی ہے۔اور اگر صفت قبول میں مفعول کی طرف اضافت بالفعل معتبر ہو تو''مصدر مبنی للمفعول''ہوگا،اگر مفعول کی طرف اضافت کی صلاحیت معتبر ہو تو''مصدر المجھول''ہوگا،اگر یہ دونوں نہ ہوں تو''الحاصل بمصدر المجھول''ہوگا۔اس کی دوسری تعریف یہ بھی ہے کہ مفعول پر فاعل کا فعل واقع ہونے کے بعد جو اثر مرتب ہوگا اس اثر یعنی ہیئت حاصلہ کا نام''الحاصل بمصدر المجھول''ہوگا،ان دونوں کا مآل بھی ایک ہی ہے۔اور اگر اضافت اصلاً معتبر نہ ہونہ بالفعل نہ بالقوۃ نہ فاعل کی طرف نہ مفعول کی طرف تو''قدر مشترک''ہوگا۔

(۲)دوسری چیز یہ تھی کہ مانحن فیہ (شارح کے قول: الحمد لولیہ) میں کتنے احتمالات ہیں۔تو شارح کے اس قول میں ساتوں احتمالات موجود ہیں۔لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوگا کہ اگر شارح کے قول میں ساتوں احتمالات موجود ہیں تو محشی علیہ الرحمہ نے صرف چار ہی احتمالات کیوں بیان کیے ہیں سب کا ذکر کیوں نہیں فرمایا؟اس کا جواب ان شاء اللہ العزیز آئندہ سطور میں دیا جائے گا۔فانتظر۔

(۳) تیسری چیز یہ تھی کہ مصدر المعلوم کو بقیہ احتمالات پر مقدم کیوں کیا؟ اس کی پانچ وجہیں ہوسکتی ہیں: (۱) پہلی وجہ یہ کہ مصدر معلوم ہونے کا احتمال بقیہ احتمالات سے اظہر ہے؛ اس لیے کہ الحمد "حمدت حمدًا" سے معدول ہے اس طرح کہ فعل اور فاعل کو حذف کیا، نصب کو رفع سے تبدیل کیا اور صحت ابتدائیت کے لیے شروع میں الف لام داخل کردیا۔ چونکہ معدول عنہ میں فاعل کی طرف اضافت بالفعل معتبر ہے لہذا معدول میں جبکہ اضافت بالفعل معتبر نہیں ہے تو بالقوۃ ہوگی لہذا یہ مصدر المعلوم ہوگا۔ (۲) دوسری وجہ یہ کہ مصدر معلوم کا احتمال بقیہ احتمالات کی بنسبت اکثر ہے؛ اس لیے کہ اسی کا استعمال زیادہ ہے۔ (۳) تیسری وجہ یہ کہ مصدر المعلوم، مصدر المجہول سے اشمل ہے؛ کیونکہ مصدر المعلوم فعل لازم ومتعدی دونوں سے آتا ہے بخلاف مصدر المجہول کے کہ یہ صرف فعل متعدی سے آتا ہے۔

(۴) چوتھی وجہ یہ کہ مصدر المعلوم کا احتمال شارح کے آئندہ قول: "والصلوة علی نبیه" کے اوفق ہے؛ کہ اس میں "الصلوة" بالاتفاق مصدر المعلوم ہے۔ (۵) اور پانچویں وجہ یہ کہ مصدر المعلوم، مصدر المجہول سے اقوی ہے؛ کیونکہ مصدر المعلوم وہ ہے جس کی اضافت فاعل کی طرف معتبر ہوتی ہے اگرچہ بالقوہ ہوتی ہے اور مصدر المجہول وہ ہے جس کی اضافت مفعول کی طرف معتبر ہوتی ہے۔ اور چونکہ فاعل اقوی اور مفعول اضعف ہوتا ہے لہذا جس کی اضافت فاعل کی طرف ہوگی وہ بھی اس سے اقوی ہوگا جس کی اضافت مفعول کی طرف ہو۔ اور ظاہر کہ اقوی کو اضعف پر فوقیت حاصل ہوتی ہے۔

قوله: [واللام للجنس او الاستغراق]

یہاں چار باتیں قابل بحث ہیں: (۱) محشی علام نے صرف "اللام" کیوں فرمایا؟ "الالف واللام" یا "الالف" کیوں نہیں کہا؟ (۲) الف لام جنسی والف لام استغراقی کسے کہتے ہیں؟ (۳) جنس کو استغراق پر مقدم کیوں کیا؟ (۴) اس عبارت کی غرض کیا ہے؟

(۱) پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ الف لام (حرف تعریف) کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ "ھل" کی طرح برأسہ حرفِ تعریف ہے یا الف حرفِ تعریف ہے اور لام، حرفِ تعریف اور حرفِ استفہام میں فصل کے لیے زائد کیا گیا ہے یا لام حرفِ تعریف ہے اور الف ابتداء بالسکون سے بچنے کے لیے بڑھایا گیا ہے۔ یہ تین اقوال ہیں اول خلیل کا ثانی مبرد کا اور ثالث سیبویہ کا۔ محشی علیہ الرحمہ کے قول: "اللام" میں اختیار مذہب سیبویہ کی طرف اشارہ ہے۔ جیسا کہ خود شارح علیہ

الرحمہ نے بھی صاحب ''کافیہ'' کے قول: ''الكلمة'' کی شرح میں اللام فرما کر اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) دوسری بحث کا بیان یہ ہے کہ الف لام جنسی اس الف لام کو کہتے ہیں جس سے اس کے مدخول کی جنس مراد ہوتی ہے اور اس میں افراد کا اعتبار نہیں ہوتا۔ جیسے: الرجل خير من الامرأة. اور الف لام استغراقی اس الف لام کو کہتے ہیں جس سے اس کے مدخول کے جمیع افراد مراد ہوں۔ جیسے آیۂ کریمہ: ﴿ان الانسان لفی خسر﴾ [العصر: ۰۲]

(۳) تیسری بحث کا بیان یہ ہے کہ جنس کو استغراق پر مقدم کرنے کی تین وجوہ ہیں: (۱) لام جنسی ہی استعمال میں زیادہ معروف ہے۔ (۲) جنس استغراق سے زیادہ بلیغ ہے۔ (۳) لام جنسی اور حمد میں ایک ہی چیز پر دلالت کرنے میں مناسبت ہے کہ لام جنسی صرف تعریف پر دلالت کرتا ہے۔ اور حمد کی دلالت بھی صرف اپنے مسمّٰی پر ہوتی ہے۔

(۴) چوتھی بحث کی تقریر یہ ہے کہ اس عبارت کی غرض ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے کیوں کہ جب محشی نے حمد کے بارے میں کہا کہ یہ مصدر المعلوم ہے تو اس سے یہ وہم ہو سکتا تھا کہ اس میں الف لام عہد خارجی کا ہوگا؛ کیونکہ مصدر معلوم وہ ہوتا ہے جس میں فاعل کی طرف اضافت کی صلاحیت معتبر ہو۔ لہذا یہ مصدر حامدیۃ کاملہ ہی کے لیے ہوگا جس کی اضافت اللہ تبارک وتعالی ہی کی طرف ہوگی جیسا کہ حدیث پاک میں ارشاد فرمایا: ((لا احصی ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسک)) خلاصۂ وہم یہ کہ الحمد پر الف لام عہد خارجی کا ہے جس کا معہود حمد کامل ہے یعنی وہ حمد جو اللہ تعالی نے خود ازل میں اپنے لیے فرمائی، حالانکہ مقتضیٔ مقام حمد عموم وشمول ہے اور عہد عموم کے منافی! محشی لاری علیہ رحمۃ اللہ الباری نے واللام للجنس الخ فرما کر اس وہم کا ازالہ فرمایا بایں طور کہ'' الحمد ''میں لام عہد خارجی کا نہیں کہ مقام حمد کے منافی ہو بلکہ یہ جنس یا استغراق کے لیے ہے۔

قوله: [ای: کل حمد]

یہ عبارت محشی کے قول: واللام للجنس او الاستغراق پر وارد ہونے والے چند اعتراضات کا جواب ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمۃ کے قول: الحمد لولیہ سے مقصود جمیع محامد کو اللہ تعالی کے لیے ثابت کرنا ہے۔ اور الحمد کے لام کو جنس کے لیے ماننے سے یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ جنس کا تحقق جس طرح تحققِ جمیع افراد سے ہوتا ہے اسی طرح تحقق بعض افراد سے بھی ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر بعض افرادِ حمد بھی پائے جائیں گے تو جنس ثابت ہو جائے گی اور اس تقدیر پر مقصود یعنی جمیع محامد کا اللہ عزوجل کے لیے ثابت ہونا حاصل نہیں ہوتا۔

علامہ عبدالغفور رحمۃ اللہ تعالی علیہ نے ای: کل حمد فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ یہاں حمد کا ہر ہر فرد مراد ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ جنس کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ جنس جو متحقق فی ضمن جمیع الافراد ہو۔ (۲) وہ جنس جو متحقق فی ضمن بعض الافراد ہو۔ اور یہاں مراد جنس کی قسم اول ہے لہٰذا مقصود حاصل ہو جائے گا۔ اس کا دوسرا جواب یہ بھی ہے کہ شارح کے قول: لولیہ میں لام اختصاص کا ہے اور معنی یہ ہے کہ جنس حمد ولی حمد کے ساتھ خاص ہے۔ اور اسے یہ مفہوم لازم ہے کہ ہر ہر فرد حمد اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہو اور کوئی بھی فرد حمد کسی اور کے لیے ثابت نہ ہو؛ کیونکہ اگر حمد کا کوئی ایک فرد بھی ولی حمد کے سوا کسی کے لیے ثابت ہوگا تو ضرور اس کے ضمن میں جنس حمد بھی ثابت ہوگی۔ وھذا خلاف المفروض؛ کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالی کے ساتھ جنس حمد کا اختصاص باقی نہیں رہے گا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس میں لام کو استغراق کے لیے ماننے کی صورت میں مقصود حاصل نہیں ہوتا؛ کیونکہ یعنی جمیع محامد اللہ تعالی کے لیے ثابت نہیں ہوں گے؛ اس لیے کہ استغراق کی دو قسمیں ہیں: (۱) استغراق حقیقی (۲) استغراق عرفی۔ استغراق حقیقی یہ ہے کہ لفظ سے اس کے وہ تمام افراد مراد ہوں جن کو لفظ باعتبار لغت شامل ہے۔ جیسے اللہ تبارک وتعالی کا فرمان عالی ہے: ﴿عالم الغیب والشهادة﴾ یہاں الف لام استغراقی ہے اور اس سے مراد ''کل ما غاب'' ہے۔ اور استغراق عرفی یہ ہے کہ لفظ سے اس کے صرف وہ افراد مراد ہوں جن کو لفظ باعتبار متفاہم عرف شامل ہو۔ جیسے: جمع الامیر الصاغة یعنی بادشاہ نے تمام سناروں کو جمع کیا۔ یہاں بھی ''الصاغة'' میں الف لام استغراقی ہے مگر اس سے مراد صاغة العالم نہیں بلکہ صاغة الملک یا صاغة الاطراف مراد ہیں؛ کیونکہ عالم کے جمیع سناروں کو جمع کرنا امیر کے لیے ممکن نہیں۔ اور اصطلاح میں جب استغراق کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد استغراق عرفی ہی ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب الحمد کے لام کو استغراقی قرار دیا جائے گا تو اس سے بھی مراد استغراق عرفی ہی ہوگا اور اس صورت میں مقصود کا حاصل نہ ہونا بدیہی ہے۔

ملاعبدالغفور نے ای: کل حمد سے اس کا بھی جواب دیڈیا کہ ہر ہر فرد حمد مراد ہے؛ کیونکہ یہاں استغراق سے مراد استغراق حقیقی ہے اور معترض کا وہ قول کہ اصطلاح میں استغراق سے مراد استغراق عرفی ہوتا ہے ہمیں تسلیم ہے مگر یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ ارادۂ استغراق حقیقی پر کوئی قرینہ نہ پایا جائے اور یہاں استغراق حقیقی مراد لینے پر قرینہ موجود ہے اور وہ قرینہ ''مقام حمد'' نہ مقام حمد بلکہ ''مقام حمد باری تعالیٰ'' ہے۔ یعنی مقام حمد باری تعالی اس بات کا مقتضی ہے کہ یہاں حمد کے وہ تمام افراد مراد لیے جائیں جن کو لفظ حمد باعتبار لغت شامل ہے۔

اگر کہیے کہ: استغراق کا لفظ کل اور بعض میں مشترک ہے اور'' المشترک مخل بالتفاھم ''یعنی لفظ مشترک مخل بالتفاھم ہوتا ہے مقصود کو سمجھنے میں مخل ہوتا ہے لہذا ملا عبد الغفور جیسے فاضل شخص کا ایسے احتمال کو ذکر کرنا لیس علی ما ینبغی!

تو ہم کہیں گے کہ: لفظ مشترک اس وقت مخل بالتفاھم ہوتا ہے جبکہ اس کے کسی ایک معنی کو مراد لینے پر کوئی قرینہ نہ پایا جائے اور یہاں پر استغراق کے ایک معنی یعنی استغراق حقیقی مراد لینے پر قرینہ موجود ہے وہ قرینہ یہی مقام حمد باری تعالی ہے۔ تو گویا اب لفظ استغراق مشترک نہ رہا بلکہ مؤول ہوگیا۔ محشی کے قول: ای: کل حمد میں اس جواب کی طرف بھی اشارہ ہے۔ نیز اس سے محشی لاری علیہ رحمۃ اللہ الباری نے اہل اعتزال کے ایک عقیدۂ فاسدہ کا بھی رد بلیغ فرمادیا ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ (معاذ الله) بندے اپنے افعال کے خود خالق ہیں۔ اور یہ عقیدہ فاسد ہے؛ کیونکہ اللہ عزوجل ارشاد فرماتا ہے: ﴿والله خلقکم وماتعملون﴾ صورت رد یہ ہے کہ اگر بالفرض بندے اپنے افعال کے خود خالق ہوتے کمازعموا تو ان کے لیے بھی وصف تخلیق پر حقیقۃ حمد ہوتی! واذ لیس لھم الحمد اذ الحمد لله جمیعاً فلیس لھم وصف التخلیق. وبالله التوفیق.

قولہ: [من الازل الی الابد]

یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ حمد کے افراد بعض وہ ہیں جن کا صدور زمانۂ ماضی میں ہوا، بعض کا زمانۂ حال میں اور بعض کا صدور زمانۂ استقبال میں ہوگا تو یہاں کس زمانے کے افراد حمد مراد ہیں؟ من الازل الی الابد سے اس کا جواب دیا کہ ازل سے ابد تک تمام زمانوں کے افراد حمد مراد ہیں۔

نیز اس عبارت کی غرض شارح علیہ الرحمہ کے قول: الحمد لولیہ پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا بھی ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ حمد مصدر ہے اور المصدر لیس الا المعنی الحدثی یعنی مصدر معنیٔ حدثی کا نام ہے اور معنیٔ حدثی کو فعل کے ساتھ ادا کرنا مناسب ہے؛ کیونکہ معنیٔ حدثی فعل کا جزء ہے اس لیے کہ فعل امور ثلثہ (حدث، زمانہ اور نسبۃ الی فاعل مّا) کے مجموعہ کا نام ہے۔ لہذا شارح کو چاہیے تھا کہ'' حمدت '' یا '' احمد '' فرماتے پھر انہوں نے جملۂ فعلیہ سے عدول کرتے ہوئے الحمد لولیہ کیوں کہا؟

محشی علام نے من الازل الخ سے شارح کی عبارت کا معنی بیان فرما کر اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ

شارح کا مقصود اللہ تبارک وتعالی کے لیے حمد کو علی سبیل الاستمرار والدوام ثابت کرنا ہے اور یہ مقصود چونکہ جملۂ فعلیہ سے حاصل نہیں ہوتا اس لیے انہوں نے جملۂ فعلیہ سے اسمیۃ جملہ کی طرف عدول کرتے ہوئے بجائے ''حمدت'' یا ''احمد'' کے ''الحمد لولیہ'' فرمایا ہے؛ کیونکہ اسمیۃ جملہ ثبوت اور دوام کا افادہ کرتا ہے بلکہ جملہ فعلیہ سے اسمیۃ جملہ کی طرف عدول ہی اسی مقصد کے لیے ہوتا ہے۔ (فائدہ) ازل کا معنی ہے: عدم التناھی فی زمان الماضی یعنی جانب زمانۂ ماضی انتہاء کا نہ ہونا۔ اور ابد کا معنی ہے: عدم التناھی فی زمان المستقبل یعنی جانب زمانۂ مستقبل انتہاء کا نہ ہونا۔ مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ ہمیشہ اللہ تعالی کے لیے حمد ہے۔

قولہ: [من ای حامد کان]

یہ عبارت محشی کے قول سابق: ''کل حمد'' سے پیدا ہونے والے سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ''کل حمد'' سے کس حامد کے جمیع افراد حمد مراد ہیں؟ کیونکہ حامدین بہت سے ہیں اللہ عزوجل بھی خود اپنی حمد فرمانے والا ہے، ملائکہ بھی اس کی حمد بیان کرتے ہیں، انسان بھی اسی کی حمد کرتے ہیں، جنات بھی حمد کرتے ہیں غرض ہر چیز اس پاک پروردگار کی حمد میں رطب اللسان ہے۔

ملا عبد الغفور نے ''من ای حامد کان'' فرما کر اس کا جواب دیا کہ ہر ایک حامد کے جمیع افراد حمد مراد ہیں وہ حامد جن وانس ہو خواہ کوئی شئ ہو یا حامد خود واجب الوجود ہو۔

نیز اس عبارت سے شارح کے قول: الحمد لولیہ پر ہونے والے ایک اعتراض کے جواب کی طرف بھی اشارہ ہو گیا۔ اعتراض یہ تھا کہ ''حمد'' ایک معنیٔ حدثی ہے اور معنیٔ حدثی کا کوئی نہ کوئی فاعل ہوتا ہے اور فاعل کلام میں عمدہ بھی ہوتا ہے لہذا حمد کے ساتھ اس کے فاعل کو بھی ذکر کرنا چاہیے تھا لیکن علامہ جامی علیہ الرحمہ نے اسے ذکر نہیں فرمایا! محشی علام نے من ای حامد سے عموم حامدین کو بیان فرما کر اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے تصریح فاعل کو اس لیے ترک فرمایا ہے تا کہ جانب فاعل میں بھی تعمیم حاصل ہو جائے اگر شارح کسی مخصوص فاعل کو ذکر کر دیتے تو یہ تعمیم حاصل نہ ہوتی۔

اگر کہیے کہ محشی کی تفسیری عبارت: ''کل حمد من الازل الی الابد من ای حامد کان'' سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارح کے قول: الحمد لولیہ میں تین طرح کی تعمیمات حاصل ہیں: (۱) تعمیم الحمد۔ کہ جمیع محامد اللہ عزوجل کے لیے

ہے۔(۲) تعمیم الاوقات ۔ کہ ہر زمانے کی حمد اللہ تعالیٰ کے لیے ہے ۔(۳) تعمیم الحامدین ۔ کہ ہر حامد کی حمد اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔سوال یہ ہے کہ یہ تعمیمات ثلاثہ کہاں سے حاصل ہوئیں ان کا منشأ کیا ہے؟

تو ہم کہیں گے کہ: تعمیم الحمد یا تو لام استغراق سے ماخوذ ہے؛ کیونکہ استغراق یہاں کل کے معنی میں ہے، یا لام جنس سے اخذ کی گئی ہے؛ کیونکہ یہاں جنس سے مراد وہ جنس ہے جو متحقق فی ضمن جمیع الافراد ہو۔تعمیم الاوقات اسمیۃ جملہ سے مستفاد ہے؛ کیونکہ اسمیۃ جملہ استمرار و دوام پر دلالت کرتی ہے بلکہ اسمیۃ جملہ کی طرف عدول ہی اسی غرض کے لیے کیا جاتا ہے۔اور تعمیم الحامدین ترک تصریح فاعل یعنی کسی مخصوص فاعل کو ذکر نہ کرنے سے مفہوم ہے؛ کیونکہ ترک تصریح کبھی افادۂ عموم کے لیے بھی ہوتی ہے۔اس کی نظیر بخاری شریف کی وہ حدیث پاک ہے جس میں حضور نبی کریم علیہ افضل الصلوۃ والتسلیم ارشاد فرماتے ہیں: ((انما انا قاسم والله يعطى)) یعنی اللہ عزوجل عطا فرماتا ہے اور میں تقسیم کرنے والا ہوں۔او کما قال علیہ الصلوۃ والسلام۔ یہاں اس چیز کی تصریح نہیں فرمائی گئی جو اللہ عزوجل عطا فرماتا ہے اور حضور علیہ الصلوۃ والسلام جسے تقسیم فرماتے ہیں جس سے مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ہر چیز اللہ تبارک وتعالیٰ اپنے محبوب کریم کو عطا فرماتا ہے اور محبوب کریم رحمۃ للعلمین ہر چیز اپنی امت مرحومہ میں تقسیم فرماتے ہیں۔واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ جل مجدہ اتم واحکم.

قولہ: [ويحتمل]

جیسا کہ ہم نے ابتداء میں عرض کیا تھا کہ یہاں حمد میں مصدر کے ساتوں معانی مراد لیے جاسکتے ہیں ملا عبد الغفور نے ایک معنیٰ (مصدر المعلوم) پہلے بیان کیا تھا اب اس کے باقی معانی محتملہ بھی بیان فرمارہے ہیں۔لیکن باقی معانی کو بلفظ ''یحتمل'' بیان فرمایا ہے اور اس میں بھی ایک اعتراض کا جواب پوشیدہ ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ آپ یہاں مصدر کے ساتوں معانی مراد لیتے ہیں اب سوال یہ ہے کہ آیا مصدر کے یہ معانی سبعہ سب کے سب اس کے حقیقی معانی ہیں یا سارے کے سارے مجازی ہیں یا ان میں سے بعض حقیقی ہیں اور بعض مجازی، برتقدیر اول تمام معانی مراد لینے کی صورت میں عموم مشترک لازم آئے گا جو ناجائز و باطل ہے؛ کیونکہ عموم مشترک یہی ہے کہ کسی لفظ کے متعدد معانیٔ حقیقیہ ہوں اور بیک وقت وہ تمام معانی مراد لیے جائیں۔برتقدیر ثانی مجاز کا بغیر حقیقت کے یا تابع کا بغیر متبوع کے پایا جانا لازم آئے گا؛ کیونکہ معنیٔ حقیقی بمنزلہ متبوع اور معنیٔ مجازی بمنزلہ تابع ہوتا ہے۔یہ بھی ناروا ہے۔اور برتقدیر ثالث اگر تمام معانی مراد لیے جائیں تو اجتماع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا؛ کیونکہ اجتماع بین الحقیقت

والمجاز یہی ہے کہ بیک وقت کسی لفظ سے اس کے معنی حقیقی و معنی مجازی دونوں مراد لیے جائیں، یہ بھی جائز نہیں۔ تو پتا کہ یہاں حمد کے تمام معانی کا مراد لینا بہر صورت باطل ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے لفظ ''یحتمل '' سے اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے جس کا بیان یہ ہے کہ یہاں حمد کے معانی سبعہ کا مراد لینا بر تقدیر ثالث ہے اور اس تقدیر پر اجتماع بین الحقیقت والمجاز سے اعتراض وارد نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ یہاں مصدر (حمد) کا حقیقی معنی (مصدر المعلوم) علی سبیل التعین والتیقن مراد ہے اور اس کے باقی معانی مجازیہ علی سبیل الاحتمال مراد ہیں اور اجتماع بین الحقیقت والمجاز اس وقت ناجائز ہوتا ہے جبکہ معنی حقیقی و معنی مجازی دونوں علی سبیل التیقن والتعین مراد ہو۔ واذلیس فلا ایراد.

قولہ: [ان یکون مصدر المجھول]

اگر کہیے کہ: فاضل محشی علیہ الرحمہ نے ''الحمد '' کے بارے میں پہلے فرمایا تھا کہ یہ مصدر معلوم ہے، پھر کہا کہ اس میں لام جنس یا استغراق کے لیے ہے، اور اب فرما رہے ہیں کہ یہ مصدر المجھول ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ اس میں اشکال یہ ہے کہ جب ''الحمد'' کو مصدر معلوم یا مصدر المجھول بنائیں گے تو پھر اس کے لام کو جنس یا استغراق کا نہیں بنا سکتے؛ کیونکہ مصدر المعلوم یا مصدر المجھول ایک معین معنی ہے اور جنس یا استغراق عام معنی ہے جو جمیع معانی کو شامل ہے لہٰذا ان کے درمیان تنافی ہے اور اجتماع متنافیین محال ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ الحمد میں لام جنس یا استغراق کا بھی ہو اور ''حمد'' مصدر المعلوم یا مصدر المجھول بھی ہو؟ ہاں اگر اس کا لام عہد خارجی کا ہو تو حمد کو مصدر المعلوم یا مصدر المجھول بنا سکتے ہیں؛ کہ عہد کی صورت میں فرد معین مراد لیا جا سکتا ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ: الحمد کے لام کو جنس یا استغراق کے لیے ماننے کی صورت میں حمد کو قدر مشترک یعنی حدث ساذج کے معنی میں لیا جائے گا نہ کہ مصدر المعلوم یا مصدر المجھول کے معنی میں، اور قدر مشترک بھی چونکہ عام ہے اس لیے اس میں اور جنس یا استغراق میں کوئی تنافی نہیں ہوگی۔ اور حمد کو مصدر المعلوم یا مصدر المجھول ماننے کی صورت میں اس کے لام کو عہدی مانا جائے گا نہ کہ جنسی یا استغراقی۔ فلا اشکال.

قولہ: [او القدر المشترک]

اگر کہیے کہ: یہاں ''القدر المشترک '' کا عطف ''مصدر المجھول '' پر ہے اور وہ ''یکون '' فعل ناقص کی

خبر ہے اور اس کا اسم اس میں مستتر ''ھو'' ضمیر ہے جو لفظ ''حمد'' کی طرف راجع ہے۔ لہٰذا عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ: ''یہ بھی احتمال ہے کہ لفظ حمد قدر مشترک ہو'' حالانکہ یہ صحیح نہیں؛ کیونکہ ''حمد'' ایک لفظ ہے اور ''قدر مشترک'' (حدث ساذج) ایک معنی ہے کہ اس سے مراد مطلقاً تعریف ہے۔ اور کسی لفظ کا معنی بن جانا بداھۃً باطل ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ: محشی علیہ الرحمہ کی عبارت بحذف مضاف ہے یعنی ''القدر المشترک'' سے پہلے لفظ ''لفظ'' مضاف محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے: ان یکون لفظ القدر المشترک معنی یہ ہوگا کہ: ''لفظ حمد اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ وہ قدر مشترک (معنی حدثی) کا لفظ ہو'' ۔ اب لفظ حمد لفظ ہی رہے گا۔ ولا یلزم المحذور المذکور.

قولہ: [بین المصدرین]

المصدرین سے مراد مصدر المعلوم اور مصدرالمجھول ہیں اور یہ'' المشترک'' کے لیے ظرف ہے یعنی یہ بھی احتمال ہے کہ حمد ایک ایسی قدر (حدث ساذج) کا نام ہو جو مصدر المعلوم اور مصدرالمجھول کے درمیان مشترک ہے۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ کہ قدر یعنی حدث ساذج مطلقاً عام ہے تو جس طرح یہ مصدرالمعلوم اور مصدرالمجھول میں مشترک ہے اسی طرح باقی مصادر میں بھی مشترک ہے تو محشی علیہ الرحمہ نے ''بین المصدرین'' کیوں فرمایا یعنی صرف مصدرین (معلوم ومجہول) ہی میں اشتراک کا ذکر کیوں فرمایا؟ اس کا جواب ہے: لشیوع استعمالھما یعنی چونکہ یہی دونوں مصادر (معلوم ومجہول) کثیر الاستعمال ہیں اس لیے صرف انہی کا ذکر فرمایا ورنہ درحقیقت قدر (حدث ساذج) جمیع مصادر میں مشترک ہے۔

یہاں ایک اور اشکال یہ ہوسکتا ہے کہ مصدر معلوم مقولۂ فعل کے تحت داخل ہے؛ کیونکہ اس میں اضافۃ الی الفاعل معتبر ہوتی ہے اور فاعل کا معنی ہے مُؤثِّر لہٰذا اس کا فعل ہوا تاثیر اور تاثیر مقولۂ فعل سے ہے، اور مصدر مجہول، مقولۂ انفعال کے تحت داخل ہے؛ کیونکہ اس میں اضافۃ الی المفعول معتبر ہوتی ہے اور مفعول کا معنی ہے مُؤثَّر لہٰذا اس پر مرتب ہونے والا اثر مقولۂ انفعال ہے۔ اور مقولہ فعل اور مقولہ انفعال کی اجناس متبائن ہیں اس لیے جو چیزیں ان دونوں کے تحت آئیں گی وہ بھی آپس میں متبائن ہوں گی۔ اس سے ثابت ہوا کہ مصدر المعلوم اور مصدر المجھول آپس میں متبائن ہیں لہٰذا محشی کا قول: القدر المشترک بین المصدرین صحیح نہیں؛ کیونکہ دو متبائن چیزوں کے درمیان کوئی قدر مشترک نہیں ہوسکتی؛ کہ اشتراک تبائن کے منافی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ''قدر'' یعنی حدث ساذج کی دو قسمیں ہیں: (۱) حدث ساذج ذاتی۔ یعنی وہ قدر (حدث ساذج) جو کسی ذات میں داخل ہو اور اعتبار معتبر کے تابع نہ ہو۔ (۲) حدث ساذج عرضی۔ یعنی وہ قدر (حدث ساذج) جو کسی ذات میں داخل نہ ہو بلکہ اعتبار معتبر کے تابع ہو۔ اور وہ قدر جو دو متبائن چیزوں میں مشترک نہیں ہوسکتی وہ قدر ذاتی ہے نہ کہ قدر عرضی؛ اس لیے کہ قدر عرضی دو متبائن چیزوں میں مشترک ہوسکتی ہے؛ کیونکہ یہ ایک محض اعتباری شئ ہے لہٰذا جب ہم مثلاً مصدر معلوم میں قدر (حدث ساذج) کا اعتبار کریں گے تو وہ قدر ہوگا اور اس صورت میں وہ مصدر المعلوم نہیں رہے گا اور جب ہم اس میں قدر کا اعتبار نہیں کریں گے تو وہ قدر نہیں ہوگا اور اس صورت میں وہ مصدر المعلوم ہی رہے گا۔ یہی حال مصدر المجھول کا ہے تأمل۔ اور فاضل محشی کے کلام میں قدر سے مراد یہی قدر عرضی ہے نہ کہ قدر ذاتی۔ فلا ایراد.

قولہ: [فان مقام حمدہ سبحانہ تعالی یلائمه الاستیعاب الخ]

یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شارح کے قول: الحمد کے بارے میں محشی نے بیان کیا کہ یہ مصدر معلوم ہے یہی بیان کافی تھا پھر اس میں باقی احتمالات کو بیان کرنے میں کیا حکمت ہے کہ مصدر مجھول بھی ہوسکتا ہے، قدر مشترک بھی ہوسکتا ہے اور پھر آگے بیان کریں گے کہ یہ حاصل بالمصدر بھی ہوسکتا ہے۔ نیز پہلا معنی حقیقی ہے اور باقی معانی مجازی ہیں اور مجازی معنی اس وقت مراد لیتے ہیں جبکہ حقیقی معنی مراد لینا متعذر ہو۔ فاضل محشی علیہ الرحمہ نے اس عبارت سے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ مقام حمد باری تعالی ہے اور مقام حمد باری تعالی کو جس طرح استغراق مناسب ہے اسی طرح جمیع احتمالات کا استیعاب بھی مناسب ہے۔ یعنی مقام حمد کا تقاضا یہ ہے کہ جمیع معانی ذکر کیے جائیں اور حمد کے جمیع انواع و افراد مراد لیے جائیں۔ اور یہ اشکال کہ حقیقی معنی مراد لینے کے باوجود مجازی معنی مراد لینا کس طرح درست ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بھی بقرینۂ اقتضاء مقام ہے؛ کیونکہ مقام ''مقام حمد باری تعالی جل شانہ'' ہے۔ پھر یہاں معنی حقیقی علی سبیل التیقن اور باقی معانی مجازیہ علی سبیل الاحتمال مراد ہیں لہٰذا اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ کما اسلفنا.

اگر کہیے کہ: یہاں حمد میں سات احتمالات ہیں اور آپ نے ان میں سے صرف چار (مصدر المعلوم، مصدر المجھول، القدر المشترک اور الحاصل بمصدر المعلوم) کو بیان کیا ہے اور باقی تین (مصدر مبنی للفاعل، مصدر مبنی للمفعول اور الحاصل بمصدر المجھول) کو چھوڑ دیا ہے۔ حالانکہ جب مقام حمد استیعاب کا مقتضی ہے تو پورا استیعاب کرنا چاہیے یعنی حمد کے جمیع معانی محتملہ کو ذکر کرنا چاہیے!

تو ہم کہیں گے کہ: جب مصدر المعلوم کا ذکر کر دیا تو اس کے ضمن میں مصدر مبنی للفاعل کا ذکر بھی آ گیا؛ اس لیے کہ ان دونوں میں کوئی خاص معتد بہ فرق نہیں؛ کیونکہ مصدر المعلوم میں صفت ایجاد کے اندر فاعل کی طرف اضافت کی صلاحیت معتبر ہوتی ہے اور مصدر مبنی للفاعل میں یہ اضافت اس کی طرف بالفعل معتبر ہوتی ہے وبس۔ اور اسی طرح مصدر المجھول کے ضمن میں مصدر مبنی للمفعول کا ذکر بھی آ گیا۔ اور الحاصل بمصدر المعلوم اور الحاصل بمصدر المجھول ذاتاً متحد ہیں ان میں فرق محض اعتباری ہے کہ اگر اس میں یہ اعتبار کیا جائے کہ یہ فاعل کی صفت ایجاد پر مرتب ہونے والا اثر ہے تو اسے الحاصل بمصدر المعلوم کہا جائے گا اور اگر یہ اعتبار کیا جائے کہ یہ مفعول کی صفت قبول پر مرتب ہونے والا اثر ہے تو اسے الحاصل بمصدر المجھول کہا جائے گا۔ لہٰذا یہاں پورا استیعاب موجود ہے۔

اگر کہیے کہ: محشی کے قول: ''مقام حمد باری تعالی کے مناسب استیعاب ہے'' سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ''مقام حمد'' استغراق واستیعاب کا مقتضی ہے۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ مقام کا معنی ہے ''مکان'' اور مکان حمد ہرگز اس کا تقاضا نہیں کر سکتا!

تو ہم کہیں گے کہ: مقام کے دو معنی ہیں: (۱) مکان (۲) الامر الداعی للمتکلم الی اعتبار خصوصیة فی کلامہ یعنی ''وہ امر جو متکلم کو اس بات پر ابھارے کہ وہ اپنے کلام میں کسی خصوصیت کا لحاظ کرے''۔ اور محشی کے کلام میں ''مقام'' اسی دوسرے معنی میں ہے۔ اور وہ امر داعی یہاں پر ''حمد باری تعالی'' ہے، اور جس خصوصیت کے لحاظ کی طرف یہ داعی ہے وہ ''استیعاب واستغراق'' ہے۔ اور محشی علام نے اس جگہ حمد کا عموم وشمول بیان فرما کر کلام شارح کا مقتضیٔ مقام کے مطابق ہونا ظاہر فرما دیا۔

اس تقریر منیر سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ محشی کے کلام میں ''مقام'' کی اضافت ''حمد'' کی طرف ''اضافت بیانیہ'' ہے۔ اضافت بیانیہ وہ اضافت ہوتی ہے جس میں مضاف الیہ مضاف کا بیان واقع ہو۔

ایک اور سوال یہاں پر یہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ محشی علیہ الرحمہ نے اس عبارت میں احتمالات حمد کا استیعاب کرنے کی وجہ بیان کی ہے اس لیے اس کا ذکر محشی کے قول: الحاصل بالمصدر کے بعد ہونا مناسب تھا تاکہ پہلے استیعاب ہو جاتا پھر اس کی وجہ بیان ہوتی!

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر وجہ استیعاب کا ذکر درمیان میں آ گیا ہے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ؛ کیونکہ اکثر احتمالات کا بیان ہو چکا ہے فلھٰذا بفحوائے للاکثر حکم الکل گویا تمام احتمالات کا ذکر ہو چکا۔

قوله: [كما يلا نمه الاستغراق]

اس عبارت پر ایک اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس میں "کـمـا" سے پہلے والا کلام مشبہ اور اس کے بعد والا کلام مشبہ بہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کا رتبہ مشبہ سے اعلی ہوتا ہے جبکہ یہاں اس کا عکس ہے؛ اس لیے کہ یہاں مشبہ (استیعاب) مشبہ بہ (استغراق) سے اعلی ہے؛ کیونکہ استغراق کا معنی ہے: جمیع افراد کا احاطہ کرنا۔ اور استیعاب کا معنی ہے: جمیع انواع وافراد کا احاطہ کرنا۔ تو محشی نے اعلی کو مشبہ اور ادنی کو مشبہ بہ بنا دیا جو صحیح نہیں!

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں کہ مشبہ بہ ہمیشہ مشبہ سے اعلی ہی ہوتا ہے بلکہ بعض اوقات اس کا عکس بھی ہوتا ہے۔ جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے: ﴿مثل نوره كمشكوة﴾ یعنی اس کے نور کی مثال مشکوۃ کی سی ہے۔ اس میں مشبہ نور باری عزوجل ہے اور مشبہ بہ مشکوۃ ہے اور شک نہیں کہ نور باری تعالی اعلی ترین ہے۔ اسی طرح درود ابراہیمی میں۔ فلا اشكال.

قوله: [ويحتمل ان يكون الحاصل بالمصدر]

یہاں بھی وہی اعتراض ہے کہ جب حمد کا حقیقی معنی مراد لے لیا گیا ہے تو مجازی معنی (حاصل بالمصدر) مراد لینے میں کیا حکمت ہے؟ اس کا جواب بھی وہی ہے کہ اس جگہ حمد کے احتمالات بیان کیے جا رہے ہیں۔ اور جہاں حقیقی معنی مستعمل ہو وہاں مجازی معانی کو علـى سبيـل الاحتمـال بیان کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اور ملا عبد الغفور نے بھی مجازی معانی کو علی سبیل الاحتمال بیان کیا ہے نہ کہ علی سبیل التیقن. لہٰذا اس میں کوئی حرج نہیں۔

قوله: [يعني سپاس وستائش]

یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ "ويحتمل ان يكون الحاصل بالمصدر" کا معنی یہ ہے کہ: حمد اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ حاصل بالمصدر ہو۔ حالانکہ یہ درست نہیں ؛ کیونکہ "حمد" لفظ ہے اور حاصل بالمصدر ایک معنی ہے (بایں طور کہ حاصل بالمصدر کا کوئی حسی وجود نہیں ہے) اور لفظ کبھی معنی نہیں بن سکتا اور علامہ عبد الغفور کی عبارت مفہوم تو یہ نکلتا ہے کہ لفظ معنی بننے کا احتمال رکھتا ہے۔

اس کا جواب خود محشی علیہ الرحمہ نے ''یعنی سپاس وستائش'' فرما کر دیا ہے جس کا بیان یہ ہے کہ حاصل بالمصدر مراد نہیں بلکہ اس کا لفظ یعنی ''تعریف'' مراد ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہاں بھی عبارت بحذف مضاف ہے یعنی الحاصل بالمصدر سے پہلے لفظ ''لفظ'' مضاف محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے: ویحتمل ان یکون لفظ الحاصل بالمصدر یعنی یہ بھی احتمال ہے کہ لفظ ''حمد'' حاصل بالمصدر کا لفظ (تعریف) ہو۔ لہٰذا لفظ حمد لفظ ہی رہے گا اس کا معنی ہونا لازم نہیں آئے گا۔

قوله: (لوليّه) أي: للحري بجنس الحمد، لايخفى ما في ترك التصريح باسمه سبحانه تعالى من التعظيم والإجلال وادّعاء التعيّن وأنّ الوهم لايذهب إلى أنّ الجدير بالحمد غيره تعالى وتعليقِ الحمد بما يشعر بالعلّيّة وغرابة الأسلوب الّتى تجلب الطباع إليه لكون الجديد لذيذاً.

ترجمہ:

قولہ: (ولی حمد کے لیے ہے) یعنی جنس حمد کے لائق کے لیے ہے۔ مخفی نہ رہے کہ یہاں اللہ سبحانہ تعالی کے اسم کی تصریح کو ترک کرنے میں تعظیم واجلال اور ادعاء تعین ہے کہ وہم اس طرف جا ہی نہیں سکتا کہ اللہ تبارک وتعالی کے علاوہ بھی کوئی لائق حمد ہوسکتا ہے۔ نیز اس میں حمد کی تعلیق ایسی چیز پر کرنا ہے جو صراحۃ اللہ تبارک وتعالی کے لائق حمد ہونے کی خبر دیتی ہے اور (اس ترک تصریح اسم) میں اسلوب کا انوکھا پن اور جدت بھی ہے جو طبیعتوں کو اپنی طرف کھینچتا ہے؛ کیونکہ جدید لذیذ ہوتا ہے۔

شرح:

قوله: [ای: للحری بجنس الحمد]

شارح پر اعتراض ہوتا ہے کہ ولی بمعنی ناصر، متصرف، اور محب ہے تو علامہ جامی علیہ الرحمہ کے کلام کا معنی بنے گا: الحمد لناصر الحمد یا الحمد لمتصرف الحمد یا الحمد لمحب الحمد حالانکہ ناصر، متصرف، اور محب تو بندہ بھی ہوتا ہے لہٰذا اس میں اختصاص نہیں رہے گا جو یہاں مطلوب ومقصود ہے اس لیے لفظ ولی ذکر کرنا درست نہیں۔

ملا عبد الغفور نے ای: للحری فرما کر اس کا جواب دیا کہ یہاں ولی بمعنی ''لائق'' ہے، اور معنی یہ ہے: جمیع محامد لائق

حمد کے ساتھ خاص ہیں۔اور چونکہ حقیقۃ لائق حمد صرف اللہ عزوجل ہی ہے اس لیے یہ عین مطابق مقصود ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے کہ ملا عبدالغفور نے ولی کی تفسیر حری سے کی ہے حالانکہ ولی بمعنی حری لغت کی کسی کتاب میں نہیں بتایا گیا تو آپ نے ولی کی تفسیر حری سے کیسے کردی؟

اس کا جواب یہ کہ لغت کی کتاب ''خلاص'' جو''دستور'' کے نام سے مشہور ہے اس میں ولی کا معنی لکھا ہے: یارا، سزاوار۔ لہٰذا معترض کا قول غلط بیانی پر مبنی ہے۔نیز لغت کی مشہور کتاب ''صحاح'' اور اسی طرح ''عمدۃ الوریٰ'' کی طرف مراجعت سے معلوم ہوتا ہے کہ ''اَولیٰ'' بمعنی''اَحریٰ'' آتا ہے۔یعنی اولی کی تفسیر احری سے موجود ہے اور اصول یہ ہے: تفسیر المشتق بالمشتق یستلزم تفسیر المبدأ بالمبدأ یعنی ایک مشتق کی تفسیر کسی دوسرے مشتق کے ساتھ کرنا اس کے مبدأ(مصدر) کی تفسیر دوسرے کے مبدأ(مصدر) سے کرنے کو مستلزم ہے۔اور پر ظاہر کہ جب ایک مصدر کی تفسیر دوسرے مصدر سے کرنا درست ہوگا تو اُس کے مشتق کی تفسیر اِس کے مشتق سے کرنا بھی صحیح ہوگا۔خلاصہ کلام یہ کہ اَولٰی کی تفسیر اَحریٰ سے کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اَولیٰ کے مبدأ(ولایۃ) کی تفسیر اَحریٰ کے مبدأ(حرایۃ) سے کرنا درست ہے اور ولایۃ کی تفسیر حرایۃ سے کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ولایۃ کے مشتق (ولی) کی تفسیر حرایۃ کے مشتق (حری) سے کرنا صحیح ہے۔وھو المطلوب.

قوله: [بجنس الحمد]

اس میں شارح کے قول: لولیہ میں ضمیر مجرور کے مرجع کی طرف اشارہ ہے یعنی اس کا مرجع لفظ''حمد'' ہے۔لیکن فاضل محشی علیہ الرحمہ نے لفظ''جنس'' کا اضافہ فرمایا ہے۔اوراس سے مقصود ایک وہم کا دفعیہ ہے۔

وہم یہ ہے کہ یہاں ضمیر مجرور حمد کی طرف راجع ہے اور حمد میں جنس واستغراق دونوں کا احتمال موجود ہے؛ کیونکہ اس کا لام جنس یا استغراق کے لیے ہے۔اور بہر تقدیر مآل ایک ہی ہے کہ اس سے مراد جمیع افراد حمد ہیں جیسا کہ خود محشی نے حاشیہ سابقہ میں ای: کل حمد الخ سے اس کو بیان کیا تھا۔اور جب یہ ضمیر اسی لفظ حمد کی طرف راجع ہے تو یہ بھی اسی معنی (جمیع افراد حمد) میں ہوگی لہٰذا معنی یہ ہوگا: ''تمام افراد حمد تمام افراد حمد کے لائق کے ساتھ خاص ہیں'' اوراس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے سوا کوئی تمام افراد حمد کے لائق نہیں۔اب یہ دو صورتوں میں متصور ہوسکتا ہے: (۱) اللہ عزوجل کے علاوہ کوئی کسی ایک فرد کے لائق بھی نہ ہو یعنی غیر سے لیاقت حمد کا سلب کلی ہو۔(۲) اللہ عزوجل کے سوا کوئی بعض افراد حمد کے لائق تو ہو مگر بعض دیگر

افرادِ حمد کے لائق نہ ہو۔اس دوسری صورت میں مقصود یعنی غیر سے لیاقتِ حمد کا سلب کلی کرنا حاصل نہیں ہوگا۔

بیان دفع یہ ہے کہ یہ ضمیر حمد کی طرف راجع ہے مگر خاص طور پر ''جنس حمد'' کے معنی میں ہے۔لہٰذا معنی یہ ہے کہ: ''جمیع افرادِ حمد لائق جنس حمد کے ساتھ خاص ہیں'' اس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ عزوجل کے علاوہ کوئی لائق جنس حمد نہیں اور یہ صرف ایک ہی صورت یعنی غیر سے سلب کلی ہی کی صورت میں متصور ہے؛ کیونکہ اگر غیر کسی ایک فردِ حمد کے لائق بھی ہوا تو اس کے ضمن میں اس کے لیے لیاقتِ جنس حمد ثابت ہو جائے گی، وھذا یکون خلاف المفروض. اور یہ سمجھنا کہ عموم مرجع عموم راجع کو مستلزم ہے غلط ہے؛ اس لیے کہ قرآن کریم وفرقان حمید میں ارشاد ہے: ﴿وبعولتھن احق بردھن﴾ یہاں ضمیر مجرور مطلقات کی طرف راجع ہے اور ''مطلقات'' اگرچہ عام ہیں مطلقات بطلاق رجعی ہوں یا مطلقات بطلاق بائن یا مغلظ مگر ضمیر خاص طور پر'' مطلقات بطلاق رجعی'' کے معنی میں ہے؛ کیونکہ ''رد'' اسی صورت میں ہوسکتا ہے۔

قولہ: [لا یخفی]

معترض کہتا ہے کہ: مقام حمد میں اللہ تبارک وتعالی کا نام ذکر کرنا چاہیے تھا جبکہ شارح علیہ الرحمہ نے ''الحمد للہ'' کی جگہ پر ''الحمد لولیہ'' کہا ہے یعنی اللہ تبارک وتعالی کے نام پاک کی تصریح نہیں کی جو مقتضیٰ مقام کے خلاف ہے۔

علامہ عبد الغفور رحمۃ اللہ تعالی علیہ نے لا یخفی فرما کر تنبیہ فرمائی ہے کہ یہا معترض کو تأمل کرنا چاہیے اور اعتراض میں جلدی نہیں کرنی چاہیے؛ کیونکہ یہاں ترک تصریح اسم بلاوجہ نہیں بلکہ اس میں کچھ نِکات ولطائف ہیں۔پھر اس کے بعد وہ نکات ذکر کیے ہیں۔

قولہ: [ما فی ترک التصریح من التعظیم والاجلال]

یہ پہلا نکتہ ہے کہ یہاں ترک تصریح اسم میں تعظیم ہے یعنی تعظیم کی وجہ سے شارح علیہ الرحمہ نے تصریح اسم کو ترک فرمادیا؛ کیونکہ بعض اوقات کسی چیز کی تصریح اس لیے نہیں کی جاتی کہ اسے اپنی زبان سے بچانا مقصود ہوتا ہے اور اس جہت سے ترک تصریح میں تعظیم ملحوظ ہوتی ہے۔اور یہاں ترک تصریح اسی قبیل سے ہے لہٰذا یہاں ترک تصریح میں تعظیم ہے۔

لیکن اس پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ ترک تصریح میں تعظیم کس طرح ہوسکتی ہے حالانکہ تعظیم کا معنی ہے: ''اظہار عظمت'' اور اظہار عظمت ذکر میں ہے نہ ترک میں، بلکہ عظمت رحمت وجمال کا تقاضا تو یہ ہے کہ اللہ عزوجل کے نام پاک کا ذکر بار بار کیا جائے!

محشی علیہ الرحمہ نے اسی اشکال کے رفع کے لیے عظمت پر عطف کرتے ہوئے والاجلال فرمایا ہے۔ تفصیل رفع یہ ہے کہ تعظیم کی دو قسمیں ہیں: (۱) عظمت جمال ورحمت (۲) عظمت جلال وعزت۔ اگرچہ عظمت جلال ورحمت پر ہر ایک ناز کرسکتا ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پاک پروردگار کا نام پاک بار بار ذکر کیا جائے۔ لیکن اس کی عظمت جلال وعزت سے تو مقرّبین کے قلوب بھی ترساں وخوف زدہ رہتے ہیں اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ نام کی تصریح نہ کی جائے اور یہاں ترک تصریح اسی عظمت جلال کی بناء پر ہے۔ محشی علیہ الرحمہ نے اپنے قول: والاجلال سے اسی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

اگر کہیے کہ: محشی علیہ الرحمہ کے قول: ما فی ترک التصریح باسمه تعالی من التعظیم والاجلال سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ترک تصریح اسم میں تعظیم ہوتی ہے حالانکہ ہم تمہیں بتاتے ہیں کہ ایسے مواد بھی ہیں جہاں ترک تصریح کے باوجود کوئی تعظیم نہیں پائی جاتی۔ مثلاً: لعنة الله علی من رجم (اللہ عزوجل کی اس پر لعنت ہو جو راندۂ درگاہ ہو چکا ہے) یہاں رجیم کے نام کی تصریح نہیں کی گئی ہے اس کے باوجود اس میں کوئی تعظیم نہیں بلکہ توہین ہے کہ اس مردود کے نام سے اپنی زبان کو بچانے کے لیے اس کا نام نہیں بولا گیا۔

تو ہم کہیں گے کہ: محشی کے کلام میں ''ترک'' کی ''التصریح'' کی طرف جو اضافت ہے وہ ''اضافت عہدیہ'' ہے ۔اضافت عہدیہ وہ اضافت ہوتی ہے جس میں مضاف سے مراد اس کا ایک فرد معین ہوتا ہے۔ یہاں وہ فرد معین شارح کے قول: الحمد لولیه میں جو ترک تصریح ہے وہ مراد ہے۔ مطلب یہ ہے کہ الحمد لولیه میں جو ترک تصریح ہے اس میں تعظیم ہے لما ذکرنا. یہ مراد نہیں کہ ہر جگہ ترک تصریح تعظیم ہی کے لیے ہوتی ہے۔

قوله: [وادعاء التعين]

یہ دوسرا نکتہ ہے کہ اس میں ادعاء تعین اور مبالغہ فی التعین ہے۔ یعنی متکلم کا گویا یہ دعوی ہے کہ جہاں جمیع محامد کے اختصاص کا بیان کیا جائے گا وہاں اللہ عزوجل کے نام کا ذکر کیا جائے یا نہ کیا جائے بہر صورت مختص بہ اللہ عزوجل کی ذات پاک ہی ہوگی؛ اس لیے کہ جنس حمد کے اختصاص کے لائق اللہ تعالی کے سوا کوئی نہیں ہوسکتا، تو جب شارح علیہ الرحمہ نے ''الحمد لِ'' فرمایا تو یہ طے شدہ بات تھی کہ یہاں جو بھی اسم ذکر کر دیا جائے اس سے مراد اللہ تبارک وتعالی کی ذات پاک ہی ہوگی لہٰذا شارح علیہ الرحمہ نے بجائے اسم جلالت کے لفظ ''ولی'' کو ذکر فرما دیا۔

قوله: [وتعليق الحمد صريحاً بما يشعر بالعلية]

یہ تیسرا نکتہ ہے کہ اس میں صراحۃً حمد کی تعلیق ایسی چیز پر ہے جو جمیع محامد کے اختصاص باللہ کی علت کی خبر دیتی ہے۔

اس کا بیان یہ ہے کہ شارح کے قول: الحمد لولیه میں اختصاص جمیع محامد کو اس کے لیے ثابت کیا گیا ہے جو جنس حمد کا ولی ہے ۔اس طرح جمیع محامد کے اختصاص کی تعلیق ولایت جنس حمد پر ہوئی جو ایک وصف ہے۔اور کسی حکم کی تعلیق کسی وصف پر کرنے میں اس بات کا اشعار ہوتا ہے کہ یہی وصف اس حکم کی علت ہے۔لہٰذا یہاں بھی یہی اشعار ہوگا کہ جمیع محامد کے ولی جنس حمد کے ساتھ خاص ہونے کی علت اور وجہ یہ ہے کہ وہ ولی جنس حمد ہے۔اور چونکہ یہ علت (جنس حمد کا ولی ہونا) اللہ عزوجل کے ساتھ خاص ہے اس لیے معلول (جمیع محامد کا اختصاص) بھی اللہ تبارک وتعالی کے ساتھ خاص ہوگا۔

اسے دوسری مثال سے یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ مثلاً: العالم مکرم یعنی عالم معزز ہے۔اس مثال میں معزز ہونے کا حکم اس کے لیے کیا گیا ہے جو عالم ہے۔اس طرح معزز ہونے کے حکم کی تعلیق علم پر ہوئی اور یہ ایک وصف ہے اصول وہی ہے کہ ترتب الحکم عل الوصف یشعر بعلیته له لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ عالم کے معزز ہونے کا حکم اس لیے ہے کہ وہ عالم ہے یعنی عالم کا معزز ہونا بوجہ اس کے علم کے ہے۔فللہ در الشارح.

قوله: [وغرابة الاسلوب]

یہ چوتھا نکتہ ہے کہ اس میں غرابۃ اسلوب ہے۔یعنی چونکہ ''الحمد لله '' سے ابتداء کرنا ایک معروف ومشہور اور قدیم اسلوب وطریقہ ہے تو علامہ جامی قدس سرہ السامی نے غرابة اسلوب یعنی نیا طرز اختیار کرنے کے لیے تصریح اسم کو ترک کر کے ''الحمد لولیه'' فرمایا؛ لان کل جدید لذیذ.

اعتراض: محشی نے فرمایا کہ ترک تصریح میں غرابۃ اسلوب ہے یعنی مولانا جامی علیہ الرحمہ نے غرابۃ اسلوب کے لیے تصریح اسم کو ترک کردیا حالانکہ اس کے لیے ترک تصریح کی کوئی حاجت نہیں تھی اس کے بغیر بھی نیا طرز اپنایا جاسکتا تھا۔مثلاً یوں فرماتے: لله الحمد تو یہ بھی نیا طرز ہی ہوتا!

جواب: غرابۃ اسلوب کی دو قسمیں ہیں: (۱)غرابة الاسلوب باعتبار تبدل المادة. یعنی وہ غرابت جو مادۂ کلام کو بدل دینے کی وجہ سے حاصل ہو۔(۲)غرابة الاسلوب باعتبار تبدل الهيئة. یعنی وہ غرابت جو صرف مادۂ کلام کی صورت بدل دینے کے سبب پایا جائے۔اول میں چونکہ جدت زیادہ ہے اس لیے اس میں لذت بھی زیادہ ہوگی جیسے شارح کے کلام میں۔اور ثانی میں جدت کم ہے اس لیے اس میں لذت بھی کم ہوگی جیسے تمہارے کلام میں۔شارح نے غرابة الاسلوب

باعتبار تبدل المادة اس لیے اختیار کیا تا کہ اس میں لذت زیادہ ہو۔

قوله: (والصلوة) أي: الرحمة وإفادة الخير نازلة من علوّ جناب الحقّ سبحانه تعالى.

قوله: (على نبيّه) من النبوة بمعنى الرفعة، وهو في الشرع عبارة عن إنسان بعثه الله تعالى على عباده للتبليغ، ويظهر ممّا ذكرنا في الفقرة السابقة وجه ترك التصريح باسمه صلى الله تعلى عليه وسلم، على أنّ فيه حسن الموافقة.

ترجمہ:

قولہ: (اور درود نازل ہو) یعنی رحمت اور خیر کا فیضان حق سبحانہ تعالی کی بارگاہ عالی سے نازل ہو۔ قولہ: (اس کے نبی) لغت میں لفظ "نبی" نبوۃ بمعنی بلندی سے مشتق ہے اور شرع شریف میں نبی اس انسان سے عبارت ہے جسے اللہ تعالی نے اپنے بندوں کی طرف تبلیغ دین کے لیے مبعوث فرمایا ہو۔ اور یہاں بھی حضور اکرم نور مجسم شاہ بنی آدم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کے اسم خاص کی تصریح کے ترک کی وجہ اسی سے ظاہر ہے جو ہم نے گذشتہ عبارت کے ٹکڑے (لولیہ) کی شرح میں ذکر کیا ہے۔ علاوہ ازیں یہاں ترک تصریح اسم میں "لولیہ" کے ساتھ حسن موافقت بھی ہے۔

شرح:

قول الشارح: [والصلوة]

شارح علیہ الرحمہ نے تسمیہ وحمدلہ کے بعد صلوۃ کا ذکر فرمایا؛ کیونکہ سرکار مدینۂ منورہ آقائے مکۂ معظمہ صلی اللہ تعالی علیہ وعلی آلہ وصحبہ وبارک وسلم کا فرمان معظم ہے: ((من صلی علی فی کتابہ لم تزل الملائکۃ تستغفر لہ مادام اسمی فی ذلک الکتاب)) یعنی جس نے اپنی کتاب میں مجھ پر درود پاک پڑھا (لکھا) تو فرشتے اس کے لیے استغفار کرتے رہیں گے جب تک میرا نام اس کتاب میں لکھا رہے گا۔ او کما قال علیہ الصلوۃ والسلام. نیز نبی کریم رؤف و رحیم کا ارشاد عظیم ہے: ((کل کلام لا یبدأ فیہ بالصلوۃ علی فھو اقطع ممحوق من کل برکۃ)) ہر وہ کام جو مجھ پر درود شریف پڑھ کر شروع نہ کیا جائے وہ ادھورا اور نامکمل ہے ہر برکت سے خالی ہے۔ یعنی اس میں کوئی بھلائی نہیں۔ حضرت امام قاضی عیاض علیہ الرحمہ "شفاء" شریف میں نقل کرتے ہیں کہ: جن مواقع پر درود پڑھنے پر امت کا عمل جاری ہے اور کسی نے

اس کا انکار نہیں کیا ان میں سے ایک موقع کتب و رسائل کی تصنیف و تالیف بھی ہے۔ اور اس کا معمول ولایت بنی ہاشم سے جاری ہوا اور اقطار عالم میں لوگوں کا اس پر عمل ہو گیا۔ کذا قال مولانا نور محمد المدقق.

قوله: [ای: الرحمة]

یہ دو اعتراضات کا جواب ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ صلوۃ کے چار معانی ہیں: (۱) رحمت۔ جبکہ اس کی اضافت اللہ تعالی کی طرف ہو۔ (۲) استغفار۔ جبکہ اس کی اضافت ملائکہ کی طرف ہو۔ (۳) دعاء۔ جبکہ اس کی اضافت انسان کی طرف ہو۔ (۴) تسبیح۔ جبکہ اس کی اضافت وحوش وطیور (چرند پرند) کی طرف ہو۔ اب اس جگہ جمیع معنی مراد ہیں یا بعض۔ اگر جمیع معانی مراد ہوں تو عموم مشترک لازم آئے گا جو ناجائز ہے اور بعض یعنی کوئی ایک معنی مراد ہو تو اس کے لیے قرینہ چاہیے!

ملا عبد الغفور نے ای: الرحمة فرما کر اس کا جواب دیا کہ یہاں جمیع معانی مراد نہیں بلکہ ایک ہی معنی یعنی رحمت مراد ہے۔ اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ بقیہ معانی مراد لینے کی صورت میں فساد معنی لازم آتا ہے؛ کیونکہ پھر معنی یہ بنے گا کہ: استغفار یا دعاء یا تسبیح نبی علیہ الصلوۃ والسلام پر نازل ہو۔ حالانکہ یہاں علو سے مراد بلندئ مرتبت ہے کما سیجئ. اور وحوش وطیور وانسان اور ملائکہ غرض تمام مخلوق چونکہ حضور نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم سے سافل ہیں لہٰذا ان کے متعلقات (تسبیح، دعاء، استغفار) بھی حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم سے سافل ہوں گے اور سافل کا اوپر سے نزول بدیہی البطلان ہے۔ بخلاف رحمت کے کہ اس سے مراد رحمت الٰہی ہے اور اللہ عزوجل کی رحمت ہر شئ سے بلند و بالا ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ صلوۃ کے دو معانی ہیں: (۱) لغوی۔ یعنی بمعنی دعاء یا تحریک الصلوین (۲) شرعی۔ یعنی بمعنی ارکان مخصوصہ۔ اور یہاں ان میں سے کوئی بھی معنی مراد لینا درست نہیں کما لا یخفی.

محشی علیہ الرحمہ نے ای: الرحمة فرما کر اس کا جواب دیا کہ یہاں صلوۃ کا تیسرا (عرفی) معنی مراد ہے۔ یعنی صلوٰۃ بمعنی رحمت۔

قوله: [وافاضة الخير]

یہ دو اعتراضات کا جواب ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ: آپ نے صلوۃ کا معنی رحمت کیا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ رحمت کے دو معانی ہیں: (۱) رقة القلب (۲) غفران الذنوب. اور یہ دونوں ہی یہاں غلط ہیں؛ اس لیے کہ اللہ عزوجل رقة القلب سے پاک ہے اور رحمۃ للعالمین سرور معصومین صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم گناہوں سے پاک ہیں۔

ملا عبدالغفور رحمۃ اللہ تعالی علیہ نے وافاضة الخير سے رحمت کی تفسیر فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں رحمت سے مراد رقة القلب ہے نہ غفران الذنوب بلکہ رقة القلب کا لازم یعنی افاضة الخير مراد ہے۔ رقة القلب ملزوم اور افاضة الخير اس کا لازم ہے؛ کیونکہ جب دل نرم ہوتا ہے تو لازماً خیر کا افاضہ ہوتا ہے۔ یا یہ ذکر السبب وارادة المسبب کے قبیل سے ہے؛ کہ رقتِ قلبی سبب اور افاضة الخير اس کا مسبب ہے۔

اقول: حق یہ ہے کہ یہاں نہ کنایہ ہے نہ مجاز بلکہ اللہ عزوجل حقیقۃً رحمت فرماتا ہے مگر نہ اس معنی میں جس میں یہ لفظ ہمارے لیے استعمال ہوتا ہے بلکہ اس معنی میں جیسا کہ اس کی شان کے لائق ہے۔ کما حققه العلامة الشامی فی "نسمات الاسحار"

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ: جب صلوۃ بمعنی رحمت ہے اور یہاں اس کے نزول کی دعاء کی جارہی ہے تو اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ اللہ عزوجل کی رحمت جو اس کی صفت ہے وہ اس سے جدا ہوکر نبی علیہ الصلوۃ والسلام پر نازل ہوجائے حالانکہ اللہ تعالی کی صفت میں انتقال وتبدل محال ہے۔

مذکورہ عبارت سے اس کا بھی جواب دیدیا کہ یہاں مراد اللہ عزوجل کی صفت رحمت کا نزول نہیں بلکہ افاضة الخير یعنی بھلائی پہنچانا مراد ہے۔

قوله: [نازلة]

اعتراض ہوسکتا ہے کہ محشی علیہ الرحمہ نے افاضة الخير نازلة فرمایا ہے۔ یعنی نزول کی نسبت افاضة الخير کی طرف کی ہے اور یہ درست نہیں؛ کیونکہ نزول کا معنی ہے: تحرک الشئ من الاعلی الی الاسفل یعنی کسی چیز کا اوپر سے نیچے کی طرف حرکت کرنا۔ تو جو چیز حرکت کرے گی وہ متحرک ہوگی اور افاضة الخير اگر نازل ہوگا تو وہ بھی متحرک ہوگا حالانکہ افاضة الخير صفت ہے اور صفت متحرک نہیں ہوسکتی۔

اس کے تین جواب ہیں: (۱) پہلا جواب یہ ہے کہ: الاعراض تتحرک بسبب كونها تابعة للجواهر یعنی اگرچہ صفت بنفسہ متحرک نہیں ہوسکتی مگر جواہر کے تابع ہوکر ان کی حرکت سے متحرک ہوتی ہے۔ تو یہ ہوسکتا ہے کہ اللہ عزوجل کسی کو خیر کی شئ عطا فرمائے اور اس کے ضمن میں افاضة الخير ہوجائے۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ: افاضة الخير سے مراد الخير الفائض ہے اور الخير سے مراد نور ہے اور نور بالاتفاق جوہر ہے لہٰذا نزول کی نسبت اس کی طرف درست ہے۔ اور

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ: محشی کی عبارت بحذف مضاف ہے یعنی افاضة الخیر سے پہلے لفظ "انوار" مضاف محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے: وانوار افاضة الخیر نازلة بہرصورت اعتراض مندفع ہے۔

قوله: [من علو جناب الحق سبحانه تعالی]

معترض کہتا ہے کہ: الرحمة وافاضة الخیر نازلة کا معنی ہے کہ: اللہ عزوجل کی رحمت اور افاضۂ خیر نبی علیہ الصلوۃ والسلام پر نازل ہو۔ اور نزول علو سے سفل کی طرف ہوتا ہے تو اس سے تو یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اللہ عزوجل کے لیے (معاذ اللہ) اوپر کوئی مکان ہے جہاں سے وہ نیچے کی طرف رحمت نازل فرماتا ہے؛ حالانکہ اللہ عزوجل زمان ومکان سے پاک ہے۔

ملا عبد الغفور رحمۃ اللہ تعالی علیہ نے من علو جناب الحق الخ فرما کر اس کا جواب دیا ہے۔ جس کا بیان یہ ہے کہ علو کی دو قسمیں ہیں: (۱) علو جنابی یعنی رتبی۔ (۲) علو مکانی۔ اور اس جگہ نازلة سے جو علو سمجھا جا رہا ہے اس سے اللہ تعالی کا علو جنابی ورتبی مراد ہے نہ کہ علو مکانی۔ یعنی اللہ تعالی مرتبے کے اعتبار سے اعلی اور بلند ہے اور وہ اپنے علو جنابی ورتبی کے مطابق اپنے حبیب کریم صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم پر نزول رحمت فرمائے۔

اعتراض ہوتا ہے کہ نازلة نزول سے ہے اور نزول میں علو پایا جاتا ہے؛ کیونکہ نزول کا معنی ہے اوپر سے نیچے کی طرف آنا۔ لہٰذا اس کے بعد دوبارہ لفظ علو کا ذکر کرنا تکرار ہے جو قبیح ہے۔

اس کے دو جواب ہیں: (۱) ایک یہ کہ ضمناً علو کا ذکر آجانے کے بعد دوبارہ صراحۃً لفظ علو کا ذکر کرنا تاکید کے لیے ہے۔ (۲) نازلة کے بعد علو کا ذکر تجرید پر مبنی ہے۔ یعنی نازلة کو اس کے بعض معنی (علو) سے مجرد کیا گیا اور اس کے بعد علو کا ذکر صراحۃً کیا گیا۔ جیسے آیۂ کریمہ: ﴿سبحان الذی اسری بعبده لیلا﴾ میں؛ کہ اس میں "اسراء" کو معنیٔ لیل سے مجرد فرما کر لیل کا ذکر الگ سے صراحۃً فرمایا گیا ہے۔ اگر کہیے کہ: لفظ علو کو تاکید پر محمول کرنا غلط ہے؛ اس لیے کہ تاکید کی دو قسمیں ہیں: (۱) تاکید لفظی یعنی وہ تاکید جو لفظ اول کے تکرار سے حاصل ہوتی ہے۔ (۲) تاکید معنوی جو مخصوص الفاظ سے حاصل ہوتی ہے۔ اور یہاں ان دونوں میں سے کچھ بھی نہیں۔

تو ہم کہیں گے کہ تاکید سے ہماری مراد تاکید اصطلاحی نہیں بلکہ تاکید لغوی ہے جو تکرار معنی سے حاصل ہوتی ہے۔

قول الشارح: [علی نبیه]

لفظ نبی کے مشتق منہ کے بارے میں تین اقوال ہیں: (۱) ایک یہ کہ یہ نبوة یا نبوة بمعنی رفعة سے مشتق ہے

چونکہ نبی بھی سائر مخلوقات سے رفیع وبلند مرتبت ہوتا ہے اس لیے اسے نبی کہتے ہیں۔(۲) دوسرا یہ کہ یہ نبأ بمعنی خبر سے مشتق ہے۔چونکہ نبی بھی اپنی امت کو غیب کی خبریں دیتا ہے اس لیے اسے نبی کہتے ہیں۔(۳) تیسرا یہ کہ یہ نبی بمعنی طریق (راستہ) سے مشتق ہے۔چونکہ نبی بھی گویا اللہ عزوجل تک پہنچنے کا راستہ ہوتا ہے اس لیے اسے نبی کہتے ہیں۔

قوله: [من النبوة]

اعتراض ہوتا ہے کہ: محشی علام نے لفظ نبی کے مشتق منہ میں باقی احتمالات کو کیوں ذکر نہیں کیا؟ ملا نور محمد مدقق علیہ الرحمہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ: نبی علیہ الصلوۃ والسلام کا رفیع الشان اور مرتفع عن الخلائق ہونا مخبر للامۃ ہونے اور طریق موصل الی اللہ ہونے پر مقدم ہے اس لیے محشی نے صرف اسی کو بیان کیا ہے اور باقی احتمالات کو ذکر نہیں کیا۔

لیکن مولانا نور محمد کے اس جواب سے نبوۃ کی وجہ تقدیم تو معلوم ہوتی ہے مگر بقیہ احتمالات کو ترک کرنے کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی۔اس لیے بہتر جواب وہ ہے جو مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی نے دیا ہے کہ محشی علیہ الرحمہ نے صرف وجہ اول یعنی نبوۃ سے مشتق ہونے کو اس لیے اختیار فرمایا کہ اس میں تکلف کی حاجت نہیں جبکہ بقیہ وجوہ یعنی نبأ بمعنی خبر یا نبی بمعنی طریق سے مشتق ماننے میں تکلف ہے۔

قوله: [بمعنى الرفعة]

اعتراض تھا کہ: لغت کی کتابوں مثلاً ''صحاح'' و''قاموس'' وغیرہ میں ہے کہ ''النبوۃ'' یا ''النباوۃ'' کا معنی ہے: ماارتفع من الارض. یعنی زمین کا اوپر والا حصہ یا اونچی زمین۔اس سے معلوم ہوا کہ ''نبوۃ'' اسم جامد ہے مصدر نہیں لہٰذا لفظ نبی کو اس سے مشتق ماننا صحیح نہیں۔ملا عبدالغفور نے ''بمعنی الرفعۃ'' فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ اس جگہ نبوۃ بمعنی ماارتفع من الارض نہیں بلکہ نبوۃ بمعنی رفعۃ ہے جو مصدر ہے لہٰذا لفظ نبی کا اشتقاق اس سے درست ہے۔

قوله: [وهو فى الشرع عبارة الخ]

محشی کی اس عبارت پر دو اعتراضات ہیں۔پہلا اعتراض یہ ہے کہ ''ھو'' کا مرجع یا تو حضور علیہ الصلوۃ والسلام ہیں یا عام نبی۔اگر اول ہے تو معرف خاص اور تعریف عام ہو جائے گی؛ اس لیے کہ یہ تعریف دیگر انبیاء کرام پر بھی صادق آتی ہے؛ حالانکہ معرف اور تعریف کے درمیان تساوی ضروری ہے۔اور اگر ثانی ہے تو یہ تعریف جامع نہیں؛ اس لیے کہ بعض کتب میں حضرت زید بن عمرو بن نفیل کے بھی نبی ہونے کا ذکر موجود ہے کہ انھیں صرف اپنے نفس کی ولایت کے لیے بھیجا گیا تھا اور

''علی عبادہ '' کی قید سے وہ نبی کی تعریف سے خارج ہوجاتے ہیں؛ کیونکہ وہ لوگوں کی طرف تبلیغ کے لیے معبوث نہیں کیے گئے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ''ھو '' کا مرجع حضور علیہ الصلوۃ والسلام ہیں اور''عبادہ''میں عباد سے مراد جمیع عباد ہیں اور جمیع عباد کی طرف مبعوث کیا جانا حضور نبیٔ محترم شاہ بنی آدم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہی کا خاصہ ہے لہذا یہ تعریف دیگر انبیاء کرام علیہم الصلوۃ والسلام پر صادق نہیں آئے گی او ومعرف اور تعریف میں تساوی رہے گی۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ''ھو'' کا مرجع عام نبی ہو لیکن زید بن عمرو بن نفیل تعریف سے خارج نہیں ہوں گے؛ اس لیے کہ وہ من وجہ یعنی اپنے اعتبار سے مبعوث ہیں اور دیگر انبیاء کرام کے اعتبار سے مبعوث الیہ ہیں تو پہلی وجہ سے تعریف میں داخل رہیں گے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ نبی کی یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں؛ کیونکہ اس میں علماء کرام بھی داخل ہوگئے؛ اس لیے کہ علماء کرام بھی مامور بالتبلیغ ہوتے ہیں!

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ انبیاء کرام اور علماء کرام دونوں ہی مامور بالتبلیغ ہوتے ہیں لیکن انبیاء کرام مامور بالتبلیغ بذریعہ وحی ہوتے ہیں اور علماء کرام مامور بالتبلیغ بواسطہ انبیاء ہوتے ہیں اور یہاں تبلیغ سے مراد تبلیغ بذریعہ وحی ہے لہذا علماء کرام اس میں داخل نہیں ہوں گے۔

قولہ: [عن انسان]

انسان اس لیے فرمایا کہ ملائکہ وجنات میں سے کوئی بھی بالاتفاق نبی نہیں ہوا۔ اعتراض ہوسکتا ہے کہ: اگر انسان کی جگہ رجل فرمادیتے تو اس میں کیا مضائقہ تھا؟

اس کے دو ہیں: (۱) پہلا جواب یہ ہے کہ: رجل کی بنسبت لفظ انسان میں ادب زیادہ ہے اس لیے انسان فرمایا۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ: بعض حضرات کے نزدیک حضرت مریم، حضرت آسیہ، حضرت سارہ، حضرت ہاجرہ اور بعض کے نزدیک حضرت ام موسیٰ اور حضرت حوا رضی اللہ تعالی عنھن نبیات تھیں۔ لیکن محققین کے نزدیک کوئی عورت نبی نہیں ہوئی؛ کیونکہ نبی کے لیے شہرت اور لوگوں سے رابطہ ضروری ہے اور عورت کے لیے شہرت اور رابطہ نہیں ہوسکتا۔ نیز عورتیں ناقصات العقل ہوتی ہیں اور نبی کے لیے اکمل العقل ہونا ضروری ہے۔ تو عورت کا نبی نہ ہونا اگرچہ تحقیقی ہے مگر پھر بھی محشی علیہ الرحمہ نے لفظ انسان اختیار فرمایا تاکہ اگر فی الواقع کوئی عورت نبی ہوئی ہو تو یہ تعریف اس کو بھی شامل ہوجائے۔ یہ محض احتیاطی ہے۔

Made with Xodo PDF Reader and Editor

قوله: [ويظهر مما ذكرنا الخ]

اعتراض تھا کہ علامہ جامی علیہ الرحمہ نے مقام صلوۃ میں اسم رسالت کی تصریح نہیں فرمائی؛ حالانکہ مقتضیٰ مقام یہ تھا کہ اسم رسالت کی تصریح کرتے ہوئے یوں فرماتے: والصلوة علی محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) مگر شارح نے ایسا نہیں کیا! محشی علیہ الرحمہ نے ویظهر مما ذکرنا الخ سے اس کا جواب دیا ہے کہ: یہاں بھی ترک تصریح اسم رسالت میں وہی نکات ہیں جو ہم نے ترک تصریح اسم جلالت کے تحت ذکر کیے تھے یعنی ایک نکتہ یہ ہے کہ تعظیم واجلال کی بناء پر اسم رسالت کی تصریح نہیں فرمائی۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ ادعاء تعین کی وجہ سے اسم خاص کی تصریح نہیں فرمائی گویا شارح علیہ الرحمہ کا دعویٰ یہ ہے کہ جب صلوۃ کا ذکر آئے گا تو وہم اس طرف جا ہی نہیں سکتا کہ حضور نبی کریم علیہ الصلوة والتسلیم کے علاوہ بھی کوئی صلوۃ حقیقی (بلا واسطہ صلوۃ) کا مستحق ہے لہٰذا دعاء صلوۃ کے وقت حضور علیہ الصلوۃ والسلام کا اسم خاص ذکر کیا جائے یا نہ کیا جائے متبادر حضور علیہ الصلوۃ والسلام کی ذات کریمہ ہی ہوگی۔ تیسرا نکتہ یہ ہے کہ صلوۃ (دعاء رحمت) کی تعلیق صراحۃ ایسی چیز کے ساتھ ہو جو صلوۃ کی علت ہونے کا شعور دلائے کہ حقیقۃ صلوۃ کے لائق حضور علیہ الصلوۃ والسلام کس طرح ہیں۔ یہ اشعار" والصلوة علی نبیه "میں اس طرح ہوگا کہ اس میں صلوۃ کی تعلیق لفظ نبی پر کی گئی ہے اور لفظ نبی مشتق ہے اور مشتق پر کسی حکم کے ترتب کی علت اس مشتق کا مشتق منہ ہوتا ہے اور لفظ نبی کا مشتق منہ "نبوة" ہے۔ لہٰذا اس میں اس بات کا اشعار ہوگا کہ حضور نبی کریم رؤف ورحیم صلوۃ کے لائق اس لیے ہیں کہ حضور نبی ہیں (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وصحبہ وبارک وسلم) اور چوتھا نکتہ یہ ہے کہ اس میں غرابة اسلوب یعنی طرز کلام کو نیا اور جدید بنانا ہے؛ کیونکہ جدتِ کلام بفحوائے "کل جدید لذیذ" طبائع کو اپنی طرف مائل کرتی ہے۔

قوله: [علی ان فيه حسن الموافقة]

یہ ترک تصریح اسم خاص کی پانچویں وجہ کا بیان ہے۔ یعنی علاوہ ان چار نکات ووجوہ کے یہاں اسم خاص کی تصریح ...و ترک کرنے کی ایک پانچویں وجہ اور نکتہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ اس میں شارح کے قول سابق الحمد لولیه کے ساتھ حسن ...افقة بھی ہے۔ اس طرح کہ دونوں فقروں کے اواخر (ولیه اور نبیه) وزن میں برابر ہیں اسے "رعایت سجع" بھی کہتے ...۔ اس سے کلام میں سلاست، روانی اور حسن پیدا ہوتا ہے۔

قوله: (وعلى آله) أى: أهل بيته . قوله: (وأصحابه) جمع صاحب كطاهر وأطهار أو جمع صَحْب كنهر وأنهار أو جمع صَحِب بكسر الحاء كتمِر وأتمار مخفّف صاحب بناء على ما قيل من أنّ فاعلاً لا يجمع على أفعال.

ترجمه:

قولہ: (اوران کی آل) یعنی ان کے اہل بیت۔قولہ: (اوران کے اصحاب پر) اصحاب صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار طاہر کی، یاصحب بسکون حاء کی جمع ہے جیسے انہار نہر کی، یاصحب بکسر حاء کی جمع ہے جیسے اتمار تمر کی، (اور صَحْب یا صَحِب) صاحب کامخفف ہے اس بناء پر جو کہا گیا ہے کہ فاعل کی جمع افعال کے وزن پر نہیں لائی جاتی۔

شرح:

قوله: [ای: اهل بيته]

اعتراض تھا کہ شارح علیہ الرحمہ کے قول: وعلی آله میں آل سے مراد آل نسبی ہے یعنی اس سے مراد وہ حضرات ہیں جن کا حضور علیہ الصلوۃ والسلام کے ساتھ نسبی تعلق ہے یعنی رشتہ داری ہے۔جیسے: حضرت علی المرتضی وحضرت فاطمہ الزہراء وحضرات حسنین کریمین رضی اللہ تعالی عنھم اور بنو ہاشم۔لہٰذا اس میں نبی علیہ الصلوۃ والسلام کے خدام کرام داخل نہیں ہوں گے؛ حالانکہ وہ بھی اہل بیت سے ہیں جیسا کہ حضور اکرم نبی محترم شاہ بنی آدم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے حضرت سلمان رضی اللہ تعالی عنہ سے ارشاد فرمایا: ((انک من اهل بیتی)) اور اہل بیت کے بارے میں سرکار مدینہ قرار قلب وسینہ صلی اللہ تعالی علیہ وعلی آلہ وسلم کا فرمان عالی شان ہے: ((من صلی ولم یصل علی وعلی اهل بیتی لم یقبل)) رواہ ابو جعفر عن ابن مسعود . لہٰذا شارح کو چاہیے تھا کہ اہل بیت اطہار کا بھی ذکر کرتے؛ تاکہ حدیث پاک کی مخالفت نہ ہوتی اور صلوۃ نامقبول نہ ہوتی۔

محشی علیہ الرحمہ نے ای: اهل بیته فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں آل سے مراد اہل بیت ہی ہیں لہٰذا حدیث شریف کی مخالفت لازم نہیں آتی اور نہ صلوۃ کا نامقبول ہونا لازم آئے گا۔فلا ایراد.

قول الشارح: [واصحابه]

اصحاب صاحب کی جمع ہے اور صاحب سے مراد صحابی ہے اور صحابی وہ جن یا انس جس نے بحالت ایمان حضور نبی

کریم رؤف ورحیم علیہ وعلی آلہ وصحبہ وبارک وسلم کی ظاہری حیات مبارکہ میں زیارت کی اور پھر مرتد نہ ہوا۔ (فائدہ) اس سے ظاہر ہوا کہ کوئی صحابی مرتد نہیں ہوسکتا؛ اس لیے کہ تمامیت صحابیت خاتمہ بالخیر پر موقوف ہے۔ (فائدہ) یہاں زیارت عام ہے حقیقۃ ہو جیسے بینا صحابۂ کرام نے زیارت کی یا حکما ہو جیسے نابینا صحابہ کرام کی زیارت۔ کہ اگرچہ انہوں نے ظاہراً حضور علیہ الصلوۃ والسلام کی زیارت نہیں کی مگر چونکہ حضور کی صحبت پائی اس لیے حکماً انہوں نے بھی زیارت کرلی۔

پھر شارح علیہ الرحمہ نے صلوۃ میں آل واصحاب دونوں کو ذکر فرمایا اس میں روافض وخوارج دونوں کا رد ہے اول کا ذکر ثانی میں اور ثانی کا ذکر اول میں؛ کہ روافض دشمن صحابہ کرام ہیں اور خوارج اعدائے آل پاک۔

نیز یہاں شارح علیہ الرحمہ نے اسلوب معروف یعنی لفظ ''صحابہ'' سے ''اصحاب'' کی طرف عدول اس لیے کیا تاکہ تجرید کی حاجت پیش نہ آئے۔ بیان اس کا یہ ہے کہ لفظ ''صحابہ'' بوجہ غلبہ استعمال حضور نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کے اصحاب کرام کے ساتھ خاص ہے یعنی اس میں تعیین حاصل ہے اور یہاں اس کی اضافت اس ضمیر کی طرف ہے جو لفظ ''نبی'' کی طرف راجع ہے لہٰذا یہ اضافت بھی مفید تعیین ہے۔ اب لامحالہ لفظ صحابہ میں تجرید ماننی پڑتی یعنی اسے معنی تعیین سے خالی ماننا پڑتا تاکہ فائدہ تعیین اضافت سے حاصل ہو۔ جبکہ لفظ اصحاب میں تعیین نہیں ہے؛ کیونکہ یہ لفظ جس طرح حضور علیہ الصلوۃ والسلام کے اصحاب کے لیے بولا جاتا ہے اسی طرح دیگر حضرات کے لیے بھی اس کا استعمال ہوتا ہے۔ جیسے: اصحاب موسی، اصحاب عیسی وغیرہم لہٰذا اس میں تجرید کی حاجت نہیں ہوگی۔ ولقائل ان یقول: انه لایلزم التجرید علی تقدیر اضافة لفظ الصحابة الی الضمیر الراجع علی النبی علیه الصلوة والسلام لجواز ان یکون التعیین الحاصل باختصاص لفظ الصحابة باصحاب النبی علیه الصلوة والسلام مؤکدا والتعیین المستفاد من الاضافة تاکیدا له فلا حاجة الی التجرید.

قوله: [کطاهر واطهار]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ: اصحاب صاحب کی جمع ہے؛ حالانکہ صاحب فاعل کے وزن پر ہے اور فاعل کی جمع افعال کے وزن پر نہیں آسکتی کما قال بعضهم بلکہ اس کی جمع فواعل کے وزن پر آئے گی۔ جیسے: کاہل کی جمع کواہل۔

ملا عبد الغفور نے کطاهر واطهار سے اس کا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں کہ فاعل کی جمع

نواعل ہی آئے گی بلکہ اس کی جمع افعال بھی آسکتی ہے۔ جیسے: طاہر کی جمع اطہار آتی ہے لہذا اصحاب بھی صاحب کی جمع ہو سکتی ہے۔

اگر کہیے کہ: مناسب تھا کہ محشی علیہ الرحمہ بجائے کطاهر واطهار کے کاطهار وطاهر فرماتے؛ تا کہ مثال مثل لہ کے مطابق ہو جاتی؛ کیونکہ مثل لہ میں پہلے اصحاب مذکور ہے اس کے بعد صاحب آرہا ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ: محشی علیہ الرحمہ نے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے مفرد کو مقدم کر کے کطاهر واطهار فرمایا ہے؛ کیونکہ مفرد جمع کی اصل ہے۔

قوله: [او جمع صحب بسكون الحاء]

محشی کے قول: جمع صاحب پر وارد ہونے والے اعتراض کا ایک جواب علی سبیل الانکار "کطاهر واطهار" سے دیا تھا۔ اب علی سبیل التسلیم اس کے دو جواب اور دے رہے ہیں۔ چنانچہ یہ پہلا جواب ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مان بھی لیا جائے کہ فاعل کی جمع افعال کے وزن پر نہیں آتی تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصحاب اوّلاً اور بلا واسطہ صاحب کی جمع نہیں بلکہ پہلے اس میں الف کو حذف کر کے اور عین کلمہ (حاء) کو ساکن کر کے اس میں تخفیف کی گئی پھر اس کی جمع افعال کے وزن پر اصحاب لائی گئی ہے۔ اور فَعْلٌ کی جمع افعال کے وزن پر آنے میں کوئی اشکال نہیں ہوسکتا۔ جیسے: نهر کی جمع انہار آتی ہے۔ فلا ایراد.

قوله: [او جمع صحب بكسر الحاء]

یہ علی سبیل التنزل دوسرا جواب ہے کہ صاحب میں اولاً الف کو تخفیفاً حذف کر کے پھر اس کی جمع اصحاب لائی گئی ہے اور فَعِلٌ کی جمع بھی افعال آتی ہے۔ جیسے: تمر کی جمع اتمار.

قوله: [بناء على ما قيل]

یہ اخیر کے دونوں جوابات کے متعلق ہے۔ اور اس سے مقصود ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب اصحاب کو صاحب کی جمع ماننے کی صورت میں آپ کو تاویل کرنی پڑتی ہے کہ پہلے صاحب میں تخفیف (بحذف الف یا بحذف الف وتسکین حاء) مانتے ہو پھر اصحاب کو اس کی جمع قرار دیتے ہو تو ابتداءً ہی اصحاب کو صَحْبٌ یا صَحِبٌ کی جمع کیوں نہیں کہہ دیتے؟

ملا عبد الغفور نے بناءً على ماقيل الخ سے اس کا جواب دیدیا کہ یہ تاویل کرنا علی سبیل التسلیم والتنزل محض اس قول کی بناء پر ہے کہ فاعل کی جمع افعال نہیں آتی۔ اور ساتھ ہی محشی علیہ الرحمہ نے "قیل" فرما کر اس قول کے ضعف کی

طرف اشارہ بھی فرمادیا۔ وجہ استضعاف یہ ہے کہ جمہور نحاۃ (جن میں سیبویہ بھی ہیں) کا مذہب یہی ہے کہ فاعل کی جمع افعال
آسکتی ہے۔

قوله: (المتأدّبين بآدابه) الأدب: نگاه داشتن حدّ هر چيزى أي: الّذين ثبت فيما بينهم التأدّب بآدابه والانصباغ بصبغه لفناء هم في ذاته صلى الله عليه وسلم. قوله: (فهذه) أي: ماسيتلى عليك. قوله: (فوائد) جمع فائدة من الفيد يعني: آنچه گرفته وداده شود از دانش ومال.

ترجمہ:

قولہ: (جو حضور کے آداب سے متصف ہیں) ادب کا معنی ہے: ''ہر چیز کی حد کی حفاظت کرنا''۔ مطلب یہ ہے کہ حضور کے ان آل واصحاب پر بھی صلوۃ ہو جن کا حضور صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کے ذات اقدس میں فناء ہو جانے کی وجہ سے حضور کے آداب سے متصف ہونا اور حضور کے رنگ میں رنگ جانا ان کے مابین ثابت ہے۔ قولہ: (پس یہ) یعنی جو عنقریب تجھ پر پڑھا جائے گا۔ قولہ: (فوائد ہیں) یہ فائدۃ کی جمع ہے جو ''فید'' سے مشتق ہے۔ یعنی وہ علم ومال جو لیا اور دیا جائے۔

شرح:

قولہ: [نگاہ داشتنِ حد ہر چیزی]

یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے مقام ذکر آل واصحاب میں المهديين بهدايته کے بجائے المتأدبين بآدابه کیوں فرمایا؟

محشی عبد الغفور نے نگاه داشتنِ الخ سے ادب کا معنی بیان فرما کر اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمادیا۔ جس کا بیان یہ ہے کہ متأدبین، متأدب کی جمع ہے اور متأدب ادب سے مأخوذ ہے اور ادب کا معنی ہے: ''ہر ہر چیز کی حد کی حفاظت کرنا''، یعنی حضور علیہ الصلوۃ والسلام نے شریعت مطہرہ کی جو جو حدیں مقرر فرمائی ہیں صحابہ کرام واہل بیت اطہار علیہم رضوان اللہ الغفار ان تمام حدود کی حفاظت فرمانے والے ہیں۔ اور مهديين کا معنی ہے: ''ہدایت یافتہ'' ۔لہذا متأدبین میں مبالغہ ہے اس لیے شارح علیہ الرحمہ نے المتأدبين فرمایا۔

قوله: [ای: الذین ثبت فیما بینھم التأدب بآدابہ]

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ معترض کہتا ہے: ''المتادبین'' میں الف لام استغراق کا ہے؛ کیونکہ یہ جمع معرف باللام ہے۔ اور ''آدابہ'' میں جمع کی اضافت ضمیر کی طرف ہے یہ بھی مفید استغراق ہے لہٰذا معنی یہ ہوگا کہ ''جمیع صحابہ و اہل بیت حضور علیہ الصلوۃ والسلام کے جمیع آداب (اوصاف واخلاق) سے متصف ہیں'' اور یہ باطل ہے؛ اس لیے کہ اس طرح تمام صحابہ واہل بیت کا مثل ہونا لازم آئے گا اور حضور کا مثل ہونا محال ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے ای: الذین الخ سے اس کا جواب دیا ہے کہ المتأدبین سے جمیع صحابہ واہل بیت مراد نہیں بلکہ ان میں سے وہ حضرات مراد ہیں جن کا حضور علیہ الصلوۃ والسلام کے آداب سے متصف ہونا ان کے مابین ثابت ہے اور وہ بعض ہیں یعنی اگرچہ جمع معرف باللام مفید استغراق ہے مگر یہاں اس سے مراد استغراق عرفی ہے نہ کہ حقیقی۔

قوله: [والانصباغ بصبغہ]

اس کا عطف التأدب پر ہے، اور یہ بھی ایک اشکال کا دفعیہ ہے، اشکال یہ ہے کہ اگر مان بھی لیا جائے کہ المتادبین سے جمیع صحابہ کرام واہل بیت اطہار مراد نہیں بلکہ ان میں سے بعض ہیں پھر بھی اصل اعتراض رفع نہیں ہوتا؛ کیونکہ آدابہ میں جمع کی اضافت ضمیر کی طرف ہے جو استغراق کا فائدہ دیتی ہے، اب معنی یہ بنے گا کہ: ''بعض صحابہ واہل بیت نبیٔ پاک علیہ الصلوۃ والسلام کے جمیع اوصاف سے متصف ہیں''۔ اس صورت میں بھی مثلیت کا ثبوت اپنی جگہ پر قائم ہے تمام کا نہیں تو بعض کا صحیح!

محشی علیہ الرحمہ نے والانصباغ بصبغہ فرما کر اس اشکال کو کلیۃ رفع فرمادیا کہ صحابۂ کرام کے نبی علیہ الصلوۃ والسلام کے جمیع اوصاف سے متصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ حضور علیہ الصلوۃ والسلام کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ یعنی انہوں نے نبی محترم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اقوال وافعال کی یوں پیروی کی کہ حضور نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کے ظاہر و باطن کا رنگ ان پر چڑھ گیا۔ اس عبارت میں محشی علیہ الرحمہ نے جو ''بصبغہ'' فرمایا ہے جس میں صبغ (مفرد) کو حضور علیہ الصلوۃ والسلام کی طرف راجع ضمیر کی طرف مضاف کیا ہے اس میں اشارہ ہے کہ بآدابہ میں تمام آداب واوصاف مراد نہیں بلکہ جنس ادب مراد ہے۔ ولا یخفی ان ھذا الجواب یغنی عن الجواب الاول، وھو ظاھر علی ماھر فانہ لا ضیر ایضا ان یکون جمیع الصحابۃ واھل البیت متأدبین بجنس ادبہ صلی اللہ تعالی علیہ

وعلى آله وصحبه واهل بيته اجمعين.

قوله: [لفنائهم فی ذاته صلی الله علیه وسلم] اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے اس عبارت کا مقصد بھی شارح پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔ فرمایا کہ صحابہ کرام حضور علیہ الصلوۃ والسلام کے اوصاف سے متصف ہیں؛ حالانکہ یہ باطل ہے؛ اس لیے کہ یہ دو صورتوں میں متصور ہوسکتا ہے: (۱) ایک یہ کہ حضور علیہ الصلوۃ والسلام کے جمیع اوصاف یا کوئی وصف حضور علیہ الصلوۃ والسلام سے منتقل ہوکر صحابہ کرام کی طرف چلا جائے۔ اس صورت میں عرض یا صفت میں انتقال لازم آئے گا جو باطل ہے۔ (۲) دوسری یہ کہ حضور علیہ الصلوۃ والسلام کے اوصاف حضور علیہ الصلوۃ والسلام ہی میں رہیں اور وہی اوصاف صحابہ کرام میں بھی پائے جائیں۔ اس صورت میں ایک ہی عرض وصفت کا دو مختلف محلوں کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے۔

ملا عبدالغفور نے لفنائهم الخ فرماکر اس کا جواب دیا ہے۔ جس کا بیان یہ ہے کہ انتقال فی العرض یا قیام عرض واحد بمحلین تو تب لازم آتا جبکہ اثنینیت (دوئی) پائی جاتی اور یہاں تو دوئی ہے ہی نہیں؛ کیونکہ صحابہ کرام تو ذات مصطفیٰ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم میں فناء ہوچکے ہیں تو یہاں دوئی رہی ہی نہیں لہٰذا نہ انتقال فی العرض لازم آئے گا نہ عرض واحد کا دو محل میں قیام۔

یہاں محشی کی عبارت پر ایک اعتراض اور ہے کہ اصطلاح اہل تصوف میں فناء کا معنی ہے: ''تبدل الصفات'' لہٰذا فناء فی اللہ کا مطلب ہے: ''اللہ عزوجل کی صفات کا پرتو آجانا''، فناء فی الرسول کا مطلب ہے: ''رسول علیہ الصلوۃ والسلام کی صفات سے متصف ہوجانا''، فناء فی الشیخ کا معنی ہے: ''صفات شیخ سے موصوف ہوجانا''۔ تو محشی علیہ الرحمہ نے یہاں ''فی ذاته'' کیوں فرمایا؟ یہ مصطلح صوفیہ کے خلاف ہے!

اس کا جواب یہ ہے کہ محشی علیہ الرحمہ نے مذاق شارح کے پیش نظر فی ذاته فرمایا ہے؛ کہ علامہ عبدالرحمٰن جامی قدس سرہ السامی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ وحدۃ الوجود کی تفصیل علماء تصوف کی کتب میں ملاحظہ فرمائیں۔

قوله: [ای: ماسیتلی]

یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ هذه کے مشار الیہ میں سات احتمالات ہیں کہ یہاں تین چیزیں ہیں:

(۱)الفاظ (۲) معانی (۳) نقوش۔اب ھــذہ کا مشار الیہ یا تو فقط الفاظ ہیں، یا فقط معانی، یا فقط نقوش، یا الفاظ و معانی کا مجموعہ، یا معانی و نقوش کا مجموعہ، یا الفاظ و نقوش کا مجموعہ، یا الفاظ و معانی و نقوش تینوں کا مجموعہ۔تو یہاں مشار الیہ کونسی چیز ہے؟

محشی علیہ الرحمہ نے ای: ما سیتلی سے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کا مشار الیہ وہ ہے جو عنقریب تجھ پر تلاوت کیا جائے گا۔یعنی ''الفاظ و معانی'' اس لیے کہ تلاوت الفاظ و معانی ہی کی ہوتی ہے نہ کہ نقوش کی۔الفاظ کی تلاوت بلا واسطہ ہوتی ہے اور معانی کی تلاوت بواسطہ الفاظ۔

اگر کہیے کہ: الفاظ و معانی کو ھذہ کا مشار الیہ قرار دینا درست نہیں؛ کیونکہ ھذہ اسم اشارہ امر واحد کی طرف اشارہ کرنے کے لیے موضوع ہے اور الفاظ و معانی امر واحد نہیں بلکہ امر متعدد ہے۔تو ہم کہیں گے کہ: ''ما سیتلی'' کا مفہوم امر واحد ہی ہے ہاں اس مفہوم کی جزئیات الفاظ و معانی ہیں۔فلا ضیر.

اگر کہیے کہ یہاں ایک اور وجہ ہے جس کی بناء پر الفاظ و معانی کو مشار الیہ بنانا درست نہیں وہ یہ کہ اسم اشارہ محسوس مبصر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے اور الفاظ و معانی محسوس مبصر نہیں؛ کیونکہ معانی تو از قبیل محسوس ہی نہیں بلکہ از قبیل معقول ہیں اور الفاظ اگر چہ قبیلۂ محسوس سے ہے مگر از قبیل مبصر وہ بھی نہیں بلکہ از قبیلۂ مسموعات ہیں لہذا الفاظ و معانی مشار الیہ نہیں بن سکتے۔

تو ہم کہیں گے کہ: محسوس مبصر کی دو قسمیں ہیں: (۱) محسوس مبصر حقیقی۔یعنی وہ شیٔ جو حقیقۃً حاسۂ بصر سے محسوس ہو سکے۔جیسے ہمارے سامنے کی دکھائی دینے والی چیزیں۔(۲) محسوس مبصر ادعائی۔یعنی وہ شیٔ جو حقیقۃً تو حاسہ بصر سے محسوس نہ ہو سکے مگر بوجہ کمال ظہور اسے محسوس مبصر کے درجے میں اتار دیا گیا ہو۔اور یہاں الفاظ و معانی اگر چہ محسوس مبصر حقیقی نہیں مگر محسوس مبصر ادعائی ضرور ہے یعنی شارح علیہ الرحمہ کے ذہن میں یہ الفاظ و معانی اس قدر ظاہر و باہر تھے کہ بوجہ غایت ظہور شارح علیہ الرحمہ نے انہیں محسوس مبصر کے مرتبے میں اتار لیا اور ان کی طرف اسم اشارہ سے اشارہ فرمایا۔فلا ایراد.

قوله: [علیک]

یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔اعتراض یہ ہے کہ خطبہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) خطبہ ابتدائیہ۔یعنی وہ خطبہ جو کتاب لکھنے سے پہلے لکھا جائے۔(۲) خطبہ الحاقیہ۔یعنی وہ خطبہ جو کتاب لکھنے کے بعد تحریر کیا جائے۔اب سوال یہ ہے کہ ''فوائد ضیائیہ'' کا یہ خطبہ ابتدائیہ ہے یا الحاقیہ! اگر الحاقیہ ہو تو محشی علیہ الرحمہ کا ''ای: ما سیتلی'' کہنا صحیح نہیں؛ کیونکہ اس سے یہ مفہوم

ہوتا ہے کہ کتاب ابھی تک لکھی نہیں گئی بلکہ عنقریب لکھی جائے گی۔ وھذا ینافی کون الخطبة الحاقية کما ھو ظاھر۔ اور اگر ابتدائیہ ہو تو شارح علیہ الرحمہ کا خطبہ میں فوائد کے بارے میں جو کتاب سے عبارت ہے "نظمتھا" (بلفظ ماضی) کہنا درست نہیں؛ کیونکہ اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ خطبہ سے پہلے کتاب لکھی جا چکی ہے۔ کما لا یخفی۔

محشی لاری علیہ رحمة الله الباری نے علیک فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ خطبہ الحاقیہ ہی ہے لہٰذا شارح کا اپنی کتاب کے بارے میں نظمتھا بلفظ ماضی کہنا درست ہے۔ رہا ہمارا سیتلی کہنا تو اے مخاطب یہ تیرے اعتبار سے یعنی کتاب تو اگرچہ لکھی جا چکی ہے مگر اس کی تلاوت تجھ پر عنقریب کی جائے گی۔ خلاصہ کلام یہ کہ شارح کا کتاب کے بارے میں نظمتھا کہنا اپنے اعتبار سے اور ہمارا سیتلی کہنا تمہارے اعتبار سے ہے لہٰذا ان میں تنافی نہیں ہے۔

یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ: خطبہ ابتدائیہ ہی لہٰذا محشی علیہ الرحمہ کا ما سیتلی (بلفظ استقبال) کہنا بجا ہے۔ اور شارح علیہ الرحمہ کا نظمتھا (بلفظ ماضی) کہنا باعتبار مایؤول کے مجازاً ہے۔

قولہ: [جمع فائدة]

یہ ایک اشکال کا رفع ہے۔ اشکال یہ ہے کہ شارح کا قول: "فوائد" فائد کی جمع ہے اور فاعل صفتی کی جمع فواعل نہیں آتی لہٰذا فائد کی جمع فوائد لانا درست نہیں۔ "جمع فائدة" سے اس اشکال کو رفع فرمایا کہ فوائد فائد کی نہیں بلکہ فائدة کی جمع ہے اور فاعلة کی جمع فواعل آتی ہے۔ جیسے: عاملة کی جمع عوامل، ضاربة کی جمع ضوارب وغیرہ۔

قولہ: [من الفید]

اس سے مقصود "فائدة" کا مشتق منہ بیان کرنا ہے۔

قولہ: [آنچہ گرفتہ ودادہ شود از دانش ومال]

اعتراض تھا کہ "فوائد" فائدة کی جمع ہے اور فائدة بقول آپ کے فید سے مشتق ہے اور فید کا معنی ہے: زیادتی، اس لحاظ سے فائدة بمعنی زائدة اور فوائد بمعنی زوائد ہوگا یعنی بے فائدہ چیزیں، اب مطلب یہ ہوگا کہ یہ مذکورہ معانی زائد اور بے کار ہیں؛ حالانکہ انہی معانی کے بارے میں شارح علیہ الرحمہ آگے چل کر یہ فرماتے ہیں: "وافية بحل مشکلات الکافية" یہ فوائد مشکلات کافیہ کے حل کے لیے وافی ہیں۔ اور وافی شئ تو عمدہ ہوتی ہے نہ زائد، لہٰذا شارح کے کلام میں تدافع ہے یعنی اس کا بعض حصہ دیگر بعض حصہ کا نافی ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے فید کا معنی بیان فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ اس جگہ فید کا معنی زیادتی نہیں ہے بلکہ اس مراد وہ علم ومال ہے جو لیا اور دیا جائے۔یعنی فوائد یہاں علوم کے معنی میں ہے اور علوم زائد وبے کار نہیں ہوتے۔فلا تدافع.

اگر کہیے کہ: محشی علیہ الرحمہ نے گرفتہ (لینا) کو دادہ (دینا) پر مقدم کیوں کر دیا حالانکہ قیاس اس کے عکس کا مقتضی ہے؛ کیونکہ اعطاء اخذ پر مقدم ہے اور اخذ اعطاء پر موقوف ہے تو چاہیے تھا کہ دادہ کا ذکر پہلے کرتے پھر گرفتہ کو ذکر کرتے تا کہ وضع مطابق طبع ہو۔

تو ہم کہیں گے کہ: اگر چہ دینا محتاج الیہ اور موقوف علیہ ہوتا ہے اور لینا اس کا محتاج اور اس پر موقوف ہوتا ہے لیکن لینا طالب علم کے لیے اصل مقصود ہوتا اور دینا اس کے لیے محض ایک وسیلہ اور ذریعہ ہوتا ہے۔اور مقصود غیر مقصود سے اہم ہوتا ہے اس لیے گرفتہ کو دادہ پر مقدم کر دیا۔خلاصہ یہ کہ محشی علیہ الرحمہ نے یہاں پر احتیاج وتوقف کا اعتبار نہیں کیا بلکہ مقصد کا لحاظ فرمایا ہے اور لحاظِ مقصد مقتضیٔ تقدیم مقصود ہے فلہٰذا المقصود کو مقدم فرمادیا تا کہ کلام مقتضیٔ مقام کے مطابق ہو جائے۔فانما العبرة لما يعتبره المتكلّم.

قوله: (بحلّ مُشكِلات الكافية) المُشكِل من الإشكال بمعنى الاشتباه وإنما سُمّي الحقّ الخفيّ مشكلاً؛ لأنه يُشبِه الباطل والتاء في "الكافية" للمبالغة أو النقل أو التأنيث باعتبار الرسالة. قوله: (للعلّامة) تاؤه للمبالغة ولم يطلق على الله مع أنه الجدير بذلک لتوهّم التأنيث.

ترجمہ:

قولہ: (مشکلات کافیہ کے حل میں) مشکل اشکال سے مشتق ہے جس کا معنی ''مشتبہ ہونا'' ہے۔اور اس حق بات کو جو پوشیدہ ہو مشکل اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اصل خفاء میں باطل کے مشابہ ہوتی ہے۔اور الکافیۃ میں تاء مبالغہ یا نقل کی ہے یا تانیث کی ہے مگر تانیث باعتبار ''رسالہ'' ہے۔قولہ: (علامۃ) اس کی تاء مبالغہ کے لیے ہے۔اور اللہ تعالیٰ کے لیے اس کا اطلاق باوجودیکہ وہ اس کے لائق ہے اس لیے نہیں کیا جاتا کہ اس میں تانیث کا توہم پایا جاتا ہے۔

شرح:

قولہ: [**المشکل من الاشکال بمعنی الاشتباہ**]

یہاں دو اعتراضات ہیں: پہلا اعتراض یہ ہے کہ: شارح کے قول: **بحل مشکلات الکافیۃ** سے یہ مفہوم
ہوتا ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے اپنی شرح میں صرف مشکلات ''کافیہ'' کو حل کیا ہے اور باقی کنایہ، خفی، مجمل اور متشابہ کی
وضاحت نہیں فرمائی۔ محشی علیہ الرحمہ نے اس کا جواب دیا کہ ''مشکلات'' مشکل کی جمع ہے اور ''مشکل'' اشکال
سے ماخوذ ہے اور ''اشکال'' بمعنی اشتباہ ہے تو مشکل بمعنی مشتبہ اور مشکلات بمعنی مشتبہات ہے اور
''مشتبہات'' ان سب کو شامل ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ علامہ جامی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: یہ فوائد مشکلات ''کافیہ'' کو حل کرنے والے ہیں یعنی
مشکلات ''کافیہ'' کو حل کرنے کا دعوی کیا ہے؛ حالانکہ یہ صحیح نہیں؛ کیونکہ مشکلات بمعنی محالات وغیر ممکنات ہوتا ہے اور محالات کا
حل ہونا بھی محال ہے۔

محشی نے جواب دیا کہ اس جگہ مشکل بمعنی محال نہیں بلکہ بمعنی مشتبہ ہے اور مشتبہات کو حل کیا جا سکتا ہے۔

قولہ: [**وانما سمی الحق الخفی الخ**]

اعتراض تھا کہ ''کافیہ'' کے مسائل نفس الامری ہیں اگرچہ بعض ان میں سے خفی ہیں لہٰذا ان کو مشکلات سے تعبیر کرنا
رست نہیں؛ اس لیے کہ مشکل تو باطل ہوتا ہے۔ **وانما سمی الخ** سے اس کا جواب دیا ہے کہ اگرچہ حقیقۃً باطل ہی مشکل
وتا ہے؛ کیونکہ باطل انتہائی غایت خفاء میں ہوتا ہے کہ اصلاً عقل میں نہیں آسکتا مگر چونکہ وہ حق بھی جس میں بوجہ بعض امور
ارجیہ قدرے خفاء آچکا ہو اصل خفاء میں باطل کے مشابہ ہوتا اس لیے حق خفی کو بھی مجازاً مشکل سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہاں
غلقات ''کافیہ'' کو مشکلات سے تعبیر کرنا اسی قبیل سے ہے۔

ولہ: [**والتاء فی الکافیۃ الخ**]

اعتراض ہے کہ ''کافیہ'' کے آخر میں تاء تانیث ہے حالانکہ یہ ایک معین کتاب کا نام ہے اور کتاب مذکر ہے لہٰذا اسم اور
می کے درمیان تذکیر وتانیث میں مطابقت نہیں!

علامہ عبدالغفور علیہ الرحمہ نے اس عبارت سے اس کے تین جوابات دیے ہیں۔ (۱) پہلا جواب یہ ہے کہ ''کافیہ''

میں تاء تانیث کی نہیں بلکہ مبالغہ کی ہے۔ تاء للمبالغہ وہ تاء ہوتی ہے جو اپنے مدخول میں معنی کی زیادتی پر دلالت کرے۔ لہذا ''کافیہ'' کا مطلب ہوگا: ''بہت کفایت کرنے والی کتاب''۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ اس میں تاء تانیث کی نہیں بلکہ نقل کے لیے ہے۔ تاء للنقل وہ تاء ہوتی ہے جو کسی صفت کے آخر میں آ کر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ کلمہ وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کر لیا گیا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں لفظ ''کافیہ'' مذکر ہی رہے گا لہٰذا اسم و مسمی کے مابین عدم مطابقت کا اعتراض وارد نہیں ہوسکتا۔ یہ دونوں جوابات علی سبیل الانکار دیے گئے ہیں اور تیسرا جواب علی سبیل التسلیم ہے کہ (۳) یہ تاء تاءِ تانیث بھی ہوسکتی ہے لیکن عدم مطابقت کا اعتراض پھر بھی وارد نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ اس تقدیر پر کتاب رسالۃ کی تاویل ہوگی لہٰذا اسم اور مسمی دونوں مؤنث ہونے میں برابر ہوں گے۔ اس جواب کی بناء پر لفظ ''کافیہ'' مؤنث ہوگا۔

اگر کہیے کہ: جب ''کافیہ'' کی تاء تاءِ تانیث بھی ہوسکتی ہے تو اس احتمال کو پہلے دونوں احتمالات پر مقدم کیوں نہیں کیا؟ اس کے دو جوابات ہیں: (۱) پہلا جواب (وقد اشرنا الیہ فیما سبق) یہ ہے کہ جب کسی اعتراض کا جواب علی سبیل الانکار اور علی سبیل التسلیم دونوں طرح دینا مقصود ہو تو مناسب یہ ہوتا ہے کہ پہلے وہ جواب دیا جائے جو علی سبیل الانکار ہو پھر وہ جو علی سبیل التسلیم ہو؛ تاکہ تسلیم کے بعد انکار لازم نہ آئے۔ چونکہ یہاں ذکر کردہ تین جوابات میں سے پہلے دو جوابات علی سبیل الانکار تھے اور اخیر کا تیسرا جواب علی سبیل التسلیم تھا اس لیے اِسے مؤخر اور اُن دونوں کو مقدم فرمایا۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ تیسرے جواب کی بناء پر تاویل کی ضرورت پیش آتی ہے کتاب کو رسالہ کی تاویل میں ماننا پڑتا ہے لہٰذا اس میں تکلف ہے جبکہ پہلے دونوں جوابات کی بناء پر کسی تاویل کی حاجت نہیں لہٰذا ان میں تکلف بھی نہیں؛ اس لیے اِن دونوں کو مقدم اور اُس کو مؤخر کر دیا۔

قولہ: [تاء ہ للمبالغۃ]

معترض کہتا ہے کہ: لفظ علامہ کی تاء تین حال سے خالی نہیں: (۱) نقل کی ہو۔ (۲) تانیث کی ہو۔ (۳) مبالغہ کی ہو۔ اور یہ تینوں احتمالات یہاں باطل ہیں؛ اس لیے کہ اگر علامہ کی تاء نقل کی ہوتی تو یہ ابن حاجب کا علم ہوتا؛ حالانکہ یہ ان کا علم نہیں۔ اگر یہ تاء تانیث کی ہوتی تو ابن حاجب جو مذکر ہیں ان پر علامہ کا اطلاق درست نہ ہوتا۔ اور اگر اس کی تاء مبالغہ کی ہوتی تو اللہ عز و جل کے لیے علامہ کا اطلاق زیادہ لائق تھا؛ کہ اس سے بڑھ کر علم کس کا ہوسکتا ہے بلکہ اس کے علم سے تقابل متصور ہی نہیں؛ حالانکہ اللہ تبارک وتعالی کے لیے اس کا اطلاق جائز نہیں۔ جب یہ تینوں احتمالات باطل ہوئے تو لفظ علامہ لانا ہی یہاں غلط ہوا۔

ملاعبدالغفور نے تـاء ہ لـلمبالغة فرما کر ایک شق متعین فرمادی کہ یہاں پر تاء نہ نقل کی ہے نہ تانیث کی بلکہ مبالغہ کی ہے۔ لیکن اس تقدیر پر معترض کو اعتراض تھا کہ اگر اس کی تاء مبالغہ کی ہے تو اس کا اطلاق اللہ تعالی کے لیے کیوں جائز نہیں؟ تو اس کا جواب محشی علیہ الرحمہ نے اپنے قول: ولـم يطلق على الله سبحانه الخ سے دیا ہے کہ اللہ تعالی کے لیے اس کا اطلاق محض توہم تانیث کی وجہ سے ممنوع ہے۔ یعنی اگر چہ اس کی تاء تانیث کی نہیں مگر چونکہ یہ تاء با قاعدہ تانیث کی ایک علامت ہے اس لیے اس میں توہم تانیث ضرور ہے لہذا اس کا استعمال اللہ تبارک وتعالی کے لیے جائز نہیں؛ فـان مـجـرد ايهـام المعنى المحال يكفى في المنع كما صرحوا به قاطبة.

اس کا دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ اللہ تبارک وتعالی کے اسماء توقیفی ہیں یعنی جب تک قرآن حدیث سے کسی اسم کا اطلاق اللہ تعالی کے لیے ثابت نہ ہو اس وقت تک اس کا اطلاق جائز نہیں ہوتا۔ ہاں اللہ تبارک وتعالی کی صفات کا ترجمہ دیگر زبانوں میں کر کے ان کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ جیسے لفظ رب کا فارسی ترجمہ ''پروردگار''، لفظ مـالـک کا ترجمہ ''خدا'' وغیرہ۔ اور اس کو ناجائز بتانا جہالت ہے۔ كما زعمت جهلة زماننا.

قوله: (في المشارق والمغارب) كناية عن جميع الأرض كما في قوله تعالى: ﴿رَبُّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾ وتوجيه الجمع أنّ للشمس من أوّل السرطان إلى أوّل الجدْي في كلّ يوم مطلعاً وهي مئة وإثنان وثمانون ثمّ تعود إلى مطالعها كذلك وكذا حال المغارب، وقد وقع تثنية المشرق والمغرب أيضاً كناية عن جميع الأرض كما في قوله تعالى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ والتثنية بناء على إرادة مشرقي الذهاب والعود المتناوِلَين الكلّ وكذا حال المغربين.

ترجمہ:

قولہ: (مشارق ومغارب میں) مشارق ومغارب ساری روئے زمین سے کنایہ ہے۔ جیسے اللہ تعالی کے فرمان: ﴿رَبُّ الْمَشَارِقِ وَرَبُّ الْمَغَارِبِ﴾ میں، اوران کو جمع لانے کی توجیہ یہ ہے کہ اول السرطان سے اول الجدی تک ہرروز سورج کا ایک نیا مطلع ہوتا ہے تو یہ 182 مطالع ہوئے، پھر سورج اسی طرح اپنے مطالع کی طرف واپس لوٹتا ہے۔ اور یہی حال دوسری جانب مغارب کا ہے۔ اور تحقیق مشرق ومغرب کا تثنیہ بھی جمیع ارض سے کنایہ کے طور پر واقع ہے۔ جیسے اللہ تعالی کے فرمان: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ میں، اور تثنیہ کا وقوع ذھاب وعود کے دومشرقوں کے ارادے کی بناء پر ہے جو تمام مشارق کو عام اور شامل ہیں۔ اور یہی حال مغربین کا ہے۔

شرح:

قوله: [كناية عن جميع الارض]

یہ عبارت دو اعتراضات مقدرہ کا جواب ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ: ملا جامی علیہ الرحمہ نے المشتهر فی المشارق والمغارب فرمایا ہے؛ حالانکہ مشرق ومغرب سورج کے طلوع وغروب کے مقامات ہیں اور ان جگہوں پر تو انسانوں کا وجود ہی نہیں تو ایسے مواضع پر علامہ کی شہرت کا کوئی معنی نہیں لہٰذا شارح کا قول مبالغہ فی المدح پر مبنی ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس قول سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ علامہ کی شہرت صرف زمین کے مذکورہ کناروں میں ہے اور وسط ارض میں ان کی شہرت نہیں ہے؛ حالانکہ یہ بھی غلط ہے۔

محشی عبدالغفور نے کنایۃ عن جمیع الارض فرما کران دونوں اعتراضات کا جواب دیدیا کہ مشارق ومغارب سے طلوع وغروب کی خاص جگہیں مراد نہیں بلکہ المشارق والمغارب جمیع ارض سے کنایہ ہے۔ یعنی علامہ کے مشارق ومغارب میں مشتہر ہونے سے مراد کنایۃً جمیع ارض میں ان کا مشہور ہونا ہے؛ اس لیے کہ کنایہ کہتے ہیں: الانتقال من الملزوم الی اللازم او من اللازم الی الملزوم کو۔ اور چونکہ طلوع وغروب کے مقامات میں شہرت جمیع ارض میں شہرت کو مستلزم ہے اس لیے اشتہار فی المشارق والمغارب سے اشتہار فی جمیع الارض کا کنایہ کرنا درست ہے۔ اور اس میں وسط ارض بھی آگیا۔ فلا ایراد.

لیکن محشی علیہ الرحمہ کے اس جواب پر چند اشکالات ہیں جن میں سے بعض کا جواب خود محشی علیہ الرحمہ نے اگلی عبارت میں ذکر کیا ہے، لہٰذا ان کی تقریر ہم وہیں پر کریں گے۔ اور جن کا جواب ذکر نہیں کیا ان کی تقریر ہم یہیں پر کرتے ہیں۔ وباللہ التوفیق.

پہلا اشکال یہ ہے کہ ملا عبدالغفور نے مشارق ومغارب کو جمیع ارض سے کنایہ قرار دیا ہے اور جمیع ارض عمق وتحت ارض کو بھی شامل ہے؛ حالانکہ عمق ارض میں علامہ کی شہرت معقول نہیں اور تحت ارض ان کی شہرت معلوم نہیں!

اس کا جواب یہ ہے کہ محشی کی عبارت بحذف مضاف ہے یعنی اس میں الارض سے پہلے اس کا مضاف ''وجہ'' محذوف ہے۔ تقدیری عبارت یہ ہے: ''کنایۃ عن جمیع وجہ الارض'' اور مطلب یہ ہے کہ مشارق ومغارب تمام روئے زمین سے کنایہ ہے لہٰذا عمق وتحت ارض اس میں شامل نہیں۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ مشارق ومغارب کو تمام روئے زمین سے کنایہ قرار دینا بھی درست نہیں؛ کیونکہ روئے زمین کے بہت سے علاقے ایسے ہیں جہاں علامہ ابن حاجب کو کوئی جانتا تک نہیں چہ جائیکہ ان کی وہاں شہرت ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ محشی کے قول: جمیع الارض میں الارض سے مراد الارض التی یسکن فیھا اھل العلم ہے یعنی وہ زمین مراد ہے جہاں اہل علم حضرات رہتے ہوں اور شک نہیں کہ جہاں اہل علم اور علماء رہتے ہیں وہاں ابن حاجب مشہور ومعروف ہیں۔

یہاں ایک لطیف نکتہ یہ ہے کہ اصل شہرت اور عزت وہی ہے جو اہل علم حضرات کے مابین ہو نہ وہ جو جہال کے درمیان ہو۔ اور یہاں اسی اصل شہرت اور عزت کا اعتبار ہے۔

قولہ: [کما فی قولہ تعالی الخ]

محشی کے سابق جواب پر ایک اشکال تھا کہ آپ نے مشارق ومغارب کو جمیع ارض سے کنایہ قرار دیا ہے حالانکہ کلام فصیح میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی جس میں مشارق ومغارب کو جمیع ارض سے کنایہ کیا گیا ہو۔

ملا عبدالغفور نے کما فی قولہ تعالی الخ فرما کر اس اشکال کو رفع فرمادیا کہ کلام فصیح کیا بلکہ کلام فصیح ترین میں اس کی نظیر موجود ہے۔ چنانچہ فرمان باری عز وجل ہے: ﴿رب المشارق والمغارب﴾ یہاں مشارق ومغارب جمیع ارض ہی سے کنایہ ہے۔

قولہ: [توجیہ الجمع الخ]

معترض کہتا ہے کہ: مشرق ومغرب تو ایک ایک ہیں جبکہ ملا جامی علیہ الرحمہ نے المشارق والمغارب فرمایا ہے فلیس ھو علی ماینبغی!

ملا عبدالغفور نے توجیہ الجمع الخ سے اس کا جواب دیا ہے کہ معترض نے غلط ہانکی ہے؛ اس لیے کہ عند التحقیق مشرق ومغرب ایک ایک نہیں ہیں بلکہ ہر روز ہی سورج کے لیے ایک نیا مطلع ہوتا ہے اور اسی طرح ہر روز اس کے لیے ایک جدا مغرب ہے، لہذا مشرق ومغرب ایک ایک نہیں بلکہ بہت سے ہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس وقت کرۂ ارض کے جس حصہ میں ہم موجود ہیں اس کے اعتبار سے سورج ہر وقت شرقاً غرباً ہماری زمین کے گرد چکر لگا رہا ہے اور شرقاً غرباً اپنی گردش کے ساتھ ساتھ وہ شمالاً جنوباً بھی جھکتا رہتا ہے، سورج کے اسی شمالاً جنوباً جھکاو کو ''میل شمسی'' کہتے ہیں۔ جب سورج شمال کی طرف میل کھاتا ہے تو اسی طرف جھکتا رہتا ہے یہاں تک کہ قطب شمالی (north pole) کے انتہائی قرب تک پہنچ جاتا ہے یعنی اپنی اس حد کو پہنچ جاتا ہے جہاں سے مزید قطب شمالی کی طرف میل نہیں کھاتا۔

(فائدہ) اس جگہ پر جو برج (ستاروں کا جھرمٹ) پایا جاتا ہے اسے ''برج سرطان'' کہا جاتا ہے؛ کیونکہ یہ برج دیکھنے میں سرطان (کیکڑے) کی طرح معلوم ہوتا ہے۔ اور فلک میں اس مقام پر مرکز شمس سے بننے دائرے کو ''دائرۂ سرطان'' کہتے ہیں اور اگر اس دائرۂ سرطان کو چھوٹا کرتے چلے جائیں یہاں تک کہ وہ دائرہ سطح ارض پر منطبق ہو جائے تو سطح ارض پر شرقاً غرباً ایک مدوّر خط پڑ جائے گا اسی خط کو ''خط سرطان'' کہا جاتا ہے۔

سورج اپنے انتہائی میل شمالی تک پہنچ کر اب اپنی شرقاً غرباً گردش کے ساتھ ساتھ جنوب کی طرف میل کرنا شروع

کردیتا ہے۔ یہاں تک کہ قطب جنوبی (south pole) کے انتہائی قرب تک پہنچ جاتا ہے یعنی اس حد کو پہنچ جاتا ہے جہاں سے مزید قطب جنوبی کی طرف میل نہیں کرتا۔

(فائدہ) اس مقام پر جو برج (ستاروں کا جھرمٹ) پایا جاتا ہے اسے "برج جدی" کہا جاتا ہے؛ کیونکہ یہ برج دیکھنے میں جدی (بکری کے بچے) کی طرح معلوم ہوتا۔ یہاں فلک پر مرکز شمس سے بننے والے دائرے کو "دائرۂ جدی" کہا جاتا ہے۔ اور اگر اس دائرۂ جدی کو چھوٹا کرتے چلے جائیں یہاں تک کہ وہ سطح ارض پر منطبق ہوجائے تو سطح ارض پر شرقاً غرباً ایک مدوّر خط پڑ جائے گا اسی خط کو "خط جدی" کہتے ہیں۔

سورج اپنے انتہائی میل جنوبی تک پہنچ کر اب پھر شمال کی طرف میل کرنا شروع کردیتا ہے یہاں تک کہ سرطان تک پہنچ جاتا ہے۔ وهلم جراً۔

(فائدہ) سرطان سے جدی تک جاتے ہوئے اور جدی سے سرطان تک لوٹتے ہوئے دومرتبہ سورج عین وسط ارض سے گذرتا ہے اس مقام پر مرکز شمس سے جو دائرہ قائم ہوتا ہے اسے "دائرۂ نصف النہار" کہتے ہیں اور اگر اس دائرہ کو چھوٹا کرتے چلے جائیں یہاں تک کہ وہ سطح ارض پر منطبق ہوجائے تو سطح ارض پر ایک شرقاً غرباً ایک مدوّر خط پڑ جائے گا اسی خط کو "خط نصف النہار" کہتے ہیں۔

اس تفصیل سے اتنی بات امروز وشمس نیم روز کی طرح عیاں ہوگئی کہ مثلاً سورج آج جس جگہ سے طلوع ہوا بوجہ میل دوسرے دن عین اس جگہ سے طلوع نہیں کرے گا بلکہ اس سے تھوڑا سا شمالاً یا جنوباً ہٹ کر طلوع ہوگا۔ اسی طرح ہر روز اس کا ایک نیا مطلع ہوگا۔ محشی کے قول: ان للشمس فی کل یوم مطلعا کا یہی مطلب ہے۔ اور چونکہ سورج مثلاً شروع سرطان سے شروع جدی تک چھ ماہ میں پہنچتا ہے اور اس دوران بوجہ میل ہر روز وہ ایک جدا مطلع سے طلوع کرتا ہے تو اس طرح کل مطالع تقریباً 182 بنتے ہیں۔ جیسا کہ محشی علام فرماتے ہیں: وھی مئۃ واثنان وثمانون۔

پھر جس طرح سورج اول السرطان سے میل کھاتا ہوا اور چھ ماہ میں تقریباً 182 مختلف مطالع سے طلوع ہوتا ہوا اول الجدی تک پہنچتا ہے اسی طرح اول الجدی سے میل کھاتا ہوا اور چھ ماہ میں تقریباً 182 مختلف مطالع سے طلوع کرتا ہوا پھر اول السرطان تک پہنچتا ہے۔ یہی مراد ہے محشی علیہ الرحمہ کے قول: ثم تعود الی مطالعھا کذالک سے۔ اس طرح پورے سال میں کل مطالع تقریباً تقریباً 364 بنتے ہیں۔ اور دوسری طرف جانب مغرب میں بھی یہی تفصیل ہے لہٰذا کل مغارب بھی

تقریباً تقریباً 364 بنیں گے۔ یہی حاصل ہے محشی کے قول: وكذا حال المغارب کا۔

(تنبیہ) خیال رہے کہ نتیجۂ تفصیل میں ہمارا مشارق ومغارب کو 182 یا 364 شمار کرنا محشی کی اتباع میں ہے ورنہ مشہور یہ ہے کہ مطالع 180 یا 360 ہیں، اور یہی حال مغارب کا ہے۔ اسی لیے مولانا نور محمد مدقق علیہ الرحمہ نے فرمایا: "لا وجه للفظ اثنان في قول الفاضل المبرور: وهي مئة واثنان وثمانون". وقد أشرنا في نتيجة التفصيل بقولنا: "تقريباً" الى أن القول بكون المطالع مئة واثنين وثمانين أو ثلاث مئة وأربعاً وستين ليس بتحقيقي، تأمّل.

قوله: [وقد وقع تثنية الخ]

یہاں یہ فرمارہے ہیں کہ جس طرح مشارق ومغارب (بلفظ جمع) جمیع ارض سے کنایہ ہوتے ہیں اسی طرح مشرقین ومغربین (بلفظ تثنیہ) بھی جمیع ارض سے کنایہ واقع ہوتے ہیں۔ جیسے اللہ رب العزت جل شانہ کا فرمان ہے: ﴿رب المشرقين ورب المغربين﴾.

قوله: [بناء على ارادة الخ]

ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ جب مشارق ومغارب بہت سارے ہیں تو انہیں بلفظ تثنیہ تعبیر کرنا کیونکر درست ہوگا؟ اس لیے محشی علیہ الرحمہ بناء على ارادة الخ سے مشارق ومغارب کو بلفظ تثنیہ تعبیر کرنے کی توجیہ بیان فرمارہے ہیں۔

اس کا بیان یہ ہے کہ تثنیہ لانے کی صورت میں سورج کے جمیع مطالع ملحوظ نہیں ہوتے بلکہ ذہاب وعود کے مطالع ملحوظ ہوتے ہیں اور یہ دو ہیں: اس طرح کہ مثلاً سورج جب سرطان سے طلوع ہونا شروع کرتا ہے اور میل کھاتے ہوئے جدی تک چلا جاتا ہے تو یہ جانے کا ایک مشرق ہوا جو 182 مشارق کو شامل ہے۔ پھر جدی سے سرطان کی طرف لوٹنا شروع کرتا ہے یہاں تک کہ سرطان تک لوٹ جاتا ہے تو یہ بھی لوٹنے کا ایک مشرق ہوا اور یہ بھی 182 مشارق کو شامل ہے۔ اس طرح ذہاب وعود کے یہ دو مشرق ہوئے جو تمام مشارق (364) کو شامل ہیں۔ اور یہی حال بعینہ مغربین کا ہے۔

خارجی طور پر اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ مشرقین ومغربین (بلفظ تثنیہ) لانے کی وجہ یہ ہے کہ مشرق ومغرب دو دو ہیں ایک گرمی کا اور ایک ایک سردی کا۔ جیسا کہ "مدارک" شریف میں ہے۔

قوله: (الشيخ) خواجه. قوله: (تغمّده الله) قال قدّس سرّه في الحاشية: التغمّد الستر انتهى. يعني: ستر الله ما كان منه بغفرانه اللائق بجنابه أو الناشي من محض فضله من غير سابقيّة عمل، ويجوز أن يجعل كناية عن الإحاطة أي: أحاطه الله بغفرانه وجعله شاملاً له، قال في "التاج": التغمّد: گناه پوشيدن، فلا بدّ حينئذ من التجريد إذا لم يقصد بإضافة الغفران إليه سبحانه ما ذكرنا كما في قوله تعالى: ﴿أَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلاً﴾.

ترجمه:

قولہ: (شیخ) اس کا معنی ہے: معزز۔ قولہ: (اللہ تعالی انھیں ڈھانپے) شارح قدس سرہ نے اپنے حاشیہ "منہیہ" میں فرمایا ہے کہ تغمد بمعنی چھپانا ہے انتھی۔ یعنی اللہ تعالی اپنے اس غفران کے سبب جو اس کی بارگاہ کے لائق ہے یا بغیر سبقت عمل کے محض اس کے فضل سے ناشی ہے ابن حاجب سے جو کچھ صادر ہوا اسے چھپالے۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تغمد کو احاطے سے کنایہ قرار دیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالی اپنے غفران سے ابن حاجب کا احاطہ فرمائے اور اپنے غفران کو ان کے لیے عام اور شامل فرمائے۔ لغت کی کتاب "تاج" میں کہا ہے کہ: تغمد بمعنی "گناہ چھپانا" ہے۔ تو اس صورت میں معنیٰ گناہ سے تغمد کی تجرید ضروری ہوگی جبکہ اللہ سبحانہ کی طرف غفران کی اضافت سے وہ معنی مقصود نہ ہو جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالی کے فرمان: ﴿أَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلاً﴾ میں (تجرید ہے)۔

شرح:

قوله: [خواجه]

اعتراض تھا کہ شارح علیہ الرحمہ نے علامہ ابن حاجب کے لیے الشیخ کا لفظ استعمال کیا ہے؛ حالانکہ ان کے لیے یہ لفظ استعمال کرنا صحیح نہیں؛ کیونکہ لفظ شیخ کلام عرب میں پچاس سال یا اس سے زائد عمر کے شخص کے لیے بولا جاتا ہے اور علامہ ابن حاجب کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ انھیں عالم جوانی ہی میں شہید کر دیا گیا تھا۔

علامہ عبدالغفور علیہ الرحمہ نے "خواجہ" فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں شیخ بمعنی من ظهر فيه اثر كبره في السن نہیں بلکہ شیخ بمعنی خواجہ یعنی معظم ہے۔

بالفاظ دیگر بیان جواب یہ ہے کہ شیخ کی دو قسمیں ہیں: (۱) الشیخ فی السن. (۲) الشیخ فی السیادۃ، یا من لہ مہارۃ فی فن من الفنون. اور یہاں الشیخ سے مراد الشیخ فی السن نہیں بلکہ الشیخ فی السیادۃ ہے۔

درحقیقت یہ جواب علی سبیل التسلیم والتنزل ہے؛ اس لیے کہ شیخ ابن حاجب کے بارے میں عالم جوانی میں قتل کردیے جانے کی شہرت کذب پر مبنی ہے، بلکہ آپ ۷۶ برس کی عمر میں اس دار فانی سے دار بقاء کی طرف اپنی طبعی موت سے رحلت فرما گئے۔ جیسا کہ ابن خلکان نے اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے کہ شیخ ابن حاجب کی ولادت ۵۷۰ھ (پانچ سو ستر سن ہجری) کے اواخر میں بمقام ''اسنا'' ہوئی، اور آپ کی وفات بوقت دوپہر بروز جمعرات سولہ شوال المکرم ۶۴۶ھ (چھ سو چھیالیس سن ہجری) میں بمقام ''اسکندریہ'' ہوئی۔ کذا قال مولانا نور محمد المدقق فی حاشیتہ علی حاشیۃ عبد الغفور. لہٰذا یہاں الشیخ سے الشیخ فی السن بھی مراد ہو سکتا ہے۔

قولہ: [قال قدس سرہ فی الحاشیۃ الخ]

اس عبارت سے مقصود شارح علیہ الرحمہ کے قول: تغمدہ اللہ بغفرانہ پر وارد ہونے والے دو اعتراضات کا جواب دینا ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ تغمد کا ایک معنی غرق فی الرحمۃ یا غرق فی النعمۃ ہے اور اس کا صلہ فی آتا ہے نہ کہ باء؛ حالانکہ شارح علیہ الرحمہ نے اس کا صلہ باء ذکر کیا ہے جو غلط ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے بغفرانہ میں داخل باء جارہ تین حال سے خالی نہیں: یا تو سببیۃ کے لیے ہے یا آلیۃ کے لیے ہے یا مصاحبۃ کے لیے ہے اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں؛ اس لیے کہ تغمد کا معنی ستر الذنوب ہے اور غفران کا معنی بھی ستر الذنوب ہے اب اگر باء سببیۃ کے لیے ہو تو سببیۃ الشیء لنفسہ لازم آئے گی؛ کیونکہ معنی یہ ہوگا کہ: اللہ تعالی ستر ذنوب کے سبب ابن حاجب سے ستر ذنوب فرمائے، اگر آلیۃ کے لیے ہو تو آلیۃ الشیء لنفسہ لازم آئے گی؛ کیونکہ معنی یہ ہوگا کہ: اللہ تعالی ستر ذنوب کے ذریعہ ابن حاجب سے ستر ذنوب فرمائے، اور اگر مصاحبۃ کے لیے ہو تو مصاحبۃ الشیء لنفسہ لازم آئے گی؛ کیونکہ معنی یہ ہوگا کہ: اللہ تعالی ستر ذنوب کے ساتھ ابن حاجب سے ستر ذنوب فرمائے۔ اور یہ تینوں چیزیں باطل ہیں اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ بالا تینوں صورتیں باطل ہوئیں۔ فقول الشارح: ''تغمدہ اللہ بغفرانہ'' لیس بسدید.

محشی عبد الغفور نے ان دونوں اعتراضات کے دفعیہ کے لیے شارح علیہ الرحمہ کا بیان کردہ جواب نقل فرمایا ہے کہ خود

شارح علیہ الرحمہ نے اپنے حاشیہ بنام ''منہیہ'' میں فرمایا ہے کہ تغمد بمعنی ستر ہے۔یعنی تغمد یہاں پر بمعنی ستر الذنوب نہیں بلکہ مطلقاً ستر کے معنی میں ہے۔لہٰذا مذکورہ دونوں اعتراض وارد نہیں ہو سکتے؛ اس لیے کہ ستر کا صلہ باء آتا ہے نہ کہ فـی، لہٰذا پہلا اعتراض لغو ہے۔

نیز جب تغمد مطلقاً ستر کے معنی میں ہے اور غفران کا معنی ستر الذنوب ہے تو چاہے بغفرانه میں باء سببية کے لیے ہو یا آلية کے لیے ہو یا مصاحبة کے لیے ہو نہ سببية الشیء لنفسه لازم آئے گی نہ آلية الشیء لنفسه لازم آئے گی اور نہ ہی مصاحبة الشیء لنفسه لازم آئے گی؛ کیونکہ ہمارے بیان کے مطابق تغمد عام ہے اور غفران خاص ہے،لہٰذا اگر باء کو سببية کے لیے مانا جائے گا تو یہ سببية الخاص للعام کے قبیل سے ہوگا؛ کیونکہ معنی یہ ہوگا کہ: اللہ تعالیٰ ستر ذنوب کے سبب ابن حاجب کو چھپائے ،اگر باء کو آلية کے لیے مانا جائے گا تو یہ آلية الخاص للعام کے قبیل سے ہوگا؛ اس لیے کہ معنی یہ ہوگا کہ: اللہ تعالیٰ ستر ذنوب کے ذریعہ ابن حاجب کو چھپائے ،اور اگر باء کو مصاحبة کے لیے مانا جائے گا تو یہ مصاحبة الخاص للعام کے قبیل سے ہوگا؛ کیونکہ معنی یہ ہوگا کہ: اللہ عزوجل ستر ذنوب کے ساتھ ابن حاجب کو چھپائے۔اوران میں سے کچھ بھی محظور نہیں۔

قوله: [يعنى ستر الله ماكان منه بغفرانه]

یہ عبارت سابق جواب سے پیدا ہونے والے اشکال کا جواب ہے۔اشکال یہ ہے کہ اگر تغمد مطلقاً ستر کے معنی میں لیا جائے تو اس سے مقصود حاصل نہیں ہوگا؛ کیونکہ اس تقدیر پر معنی یہ ہوگا کہ: '' اللہ تعالیٰ اپنی مغفرت سے ابن حاجب کو ڈھانپے''۔ حالانکہ مقصود ستر الذات (ابن حاجب کی ذات کو ڈھانپنے) کی دعاء کرنا نہیں بلکہ مقصود ستر الذنوب (ان کے گناہوں کو ڈھانپنے) کی دعاء کرنا ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے ''يعنى ستر الله ماكان منه بغفرانه '' فرما کر اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ اس تقدیر پر شارح علیہ الرحمہ کی عبارت بحذف مضاف ہے یعنی تغمده الله بغفرانه میں ضمیر منصوب متصل سے پہلے لفظ ذنوب مضاف محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے: ''تغمد ذنوبه الله بغفرانه '' (اللہ تعالیٰ اپنی مغفرت سے ان کے گناہوں کو ڈھانپے) لہٰذا مقصود یعنی دعاء ستر الذنوب حاصل ہے۔

(نکتہ) یہاں محشی علیہ الرحمہ نے صراحۃً لفظ ذنوب کو ابن حاجب کی طرف راجع ضمیر کی طرف مضاف کر کے ''یعنی

ستر الله ذنوبه بغفرانه ''نہیں فرمایا بلکہ اسے ''ما کان منه'' سے تعبیر فرمایا ہے۔ یہ محض ادب کی بناء پر ہے یعنی محشی علیہ الرحمہ نے علامہ ابن حاجب کا ادب کرتے ہوئے صراحۃً لفظ ذنوب کو ان کی طرف منسوب نہیں فرمایا۔ یہ ہے اپنے اسلاف اور بڑوں کا ادب جو بڑوں ہی کا حصہ ہے۔ اللہ عزوجل نصیب فرمائے۔

قوله: [اللائق بجنابه]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر آپ تغمده الله بغفرانه میں ضمیر منصوب سے پہلے لفظ ذنوب کو مقدر مانتے ہو تو سابق اعتراض پھر عود کر آئے گا؛ کیونکہ اس صورت میں پھر سببية الشيء لنفسه یا آلية الشيء لفنسه یامصاحبة الشيء لنفسه لازم آجائے گی۔ وهو باطل.

محشی علیہ الرحمہ نے غفران کی صفت اللائق بجنابه ذکر فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ اس تقدیر پر غفران سے مراد مطلقاً ستر الذنوب نہیں بلکہ وہ غفران (ستر الذنوب) مراد ہے جو اللہ جل شانہ کی شان کے لائق ہے۔ اور تغمد الذنوب (ستر الذنوب) چونکہ عام ہے اور غفران (ستر الذنوب اللائق بجنابه) خاص ہے لہذا سببية الشيء لنفسه یا آلية الشيء لنفسه یامصاحبة الشيء لنفسه کا لزوم ممنوع ہے، بلکہ یہ وہی سببية الخاص للعام یا آلية الخاص للعام یا مصاحبة الخاص للعام کے قبیل سے ہے۔ فلا ایراد.

(فائدہ) اللہ عزوجل کی شان کے لائق غفران سے مراد یہ ہے کہ بندہ طاعت بھی کرے اور نافرمانی بھی کر جائے پھر توبہ کرلے یا بغیر توبہ کیے ہی مر جائے اور اللہ تبارک وتعالی اس کے کسی عمل سابق کے سبب اس کے گناہوں کو معاف فرمادے۔ یہ دونوں طرح کے غفران اللہ عزوجل کی شان کے لائق ہیں۔

قوله: [او الناشي من محض فضله]

اس کا عطف اللائق بجنابه پر ہے، اور یہ اعتراض عائد کا دوسرا جواب ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ تغمده الله بغفرانه میں ضمیر منصوب سے پہلے لفظ ذنوب مقدر ماننے کے باوجود سببية الشيء لنفسه یا آلية الشيء لنفسه یا مصاحبة الشيء لنفسه لازم نہیں آئے گی؛ کیونکہ تغمد الذنوب (ستر الذنوب) عام ہے اور غفران خاص ہے؛ اس لیے کہ اس سے مراد مطلقاً ستر الذنوب نہیں بلکہ وہ ستر الذنوب ہے جو محض اللہ عزوجل کے فضل سے ناشی ہو۔ لہذا یہ وہی سببية الخاص للعام یا آلية الخاص للعام یامصاحبة الخاص للعام کے قبیل سے ہوگا۔

(فائدہ) اللہ عز وجل کے محض فضل سے ناشی غفران سے مراد یہ ہے کہ بندۂ مومن طاعت کی طرف بھی نہ آئے اور گناہ پر گناہ کیے جائے پھر توبہ کر کے یا بغیر توبہ کیے ہی مرجائے اور اللہ تبارک وتعالیٰ محض اپنے فضل سے بغیر کسی عملِ سابق کے اس کی توبہ قبول فرما کر اسے معاف فرمادے یا بلاتوبہ ہی اس کے گناہوں کو بخش دے۔ کما قال الله جل شانه : ﴿ان الله لا یغفر ان یشرک به ویغفر مادون ذلک لمن یشاء﴾ .اللهم اغفر لی ولوالدی ولأساتذتی ولشیوخی ولكل مؤمن ومؤمنة بمحض فضلک وکرمک اللهم اغفر.

قوله: [ویجوز ان یجعل الخ]

اس سے پہلے تغمده الله بغفرانه میں سببیة الشئ لنفسه یاآلیة الشئ لنفسه یامصاحبة الشئ لنفسه کےلزوم کا جواب دیا تھا، پھر اس پر چند اشکالات تھے ان کے جوابات بھی ذکر دیے گئے تھے۔

اب ویجوز ان یجعل الخ سے یہ بیان فرمارہے ہیں کہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ضمیر منصوب سے پہلے لفظ ذنوب محذوف نہ مانا جائے تغمده الله بغفرانه میں تغمد ذات کو احاطۂ ذنوب ذات سے کنایہ قرار دیا جائے، اور مطلب یہ ہو کہ: ''اللہ تعالیٰ اپنے غفران سے ابن حاجب کے ذنوب کا احاطہ فرمائے''۔ اس صورت میں نہ عدم حصول مقصود کا وہم باقی رہے گا نہ سببیة الشیء لنفسه کا اعتراض۔

اگر کہیے کہ: تغمد ذات سے احاطۂ ذنوب ذات کا کنایہ کرنا کس طرح درست ہوسکتا؟ تو ہم کہیں گے کہ: کنایہ کہتے ہیں ذکر الملزوم وارادة اللازم او ذکر اللازم وارادة الملزوم کو اور تغمده الله بغفرانه کا مطلب ہے: ''اللہ تبارک وتعالیٰ ابن حاجب کو اپنی مغفرت سے ڈھانپے''۔ اس میں تغمد ذات (ستر ذات) کا ذکر ہے اور تغمد ذات کو احاطۂ ذات لازم ہے؛ لان کل مستور محاط. اور احاطۂ ذات کو احاطۂ ذنوب ذات بھی لازم ہے۔ اور لازم کا لازم بھی لازم ہوتا ہے، لہٰذا تغمد ذات سے احاطۂ ذنوب ذات مراد لینا ذکر الملزوم وارادة اللازم کے قبیل سے ہوگا اور یہی کنایہ ہے۔ اس تقدیر پر نہ ذنوب کو مقدر ماننا پڑے گا، نہ ستر غیر مقصود کا اشکال وارد ہوگا اور نہ سببیة الشیء لنفسه کا اعتراض سر اٹھائے گا۔ ہاں البتہ کچھ اوہام باقی رہیں گے جن کا جواب محشی علام نے آئندہ عبارت میں ذکر فرمادیا ہے۔

قوله: [ای: احاطه الله بغفرانه]

یہ ایک وہم کا دفعیہ ہے۔ سابق توجیہ کی بناء پر وہم یہ ہوتا ہے کہ تغمده الله میں آپ نے تغمد ذات (ستر ذات) کو

احاطۂ ذنوب ذات سے کنایہ کرنا ممکن بتایا ہے اور وجہ یہ ہے کہ ستر ذات ملزوم اور ستر ذنوب ذات اس کا لازم ہے۔لیکن جہاں ملزوم سے لازم کا ارادہ کیا جاتا ہے وہاں ملزوم بھی ملحوظ ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی ملزوم (ستر ذات) ملحوظ ہوگا؛ حالانکہ پہلے بھی بیان کیا جاچکا ہے کہ ستر ذات مقصود نہیں بلکہ مقصود ستر الذنوب ہے!

محشی علیہ الرحمہ نے ای: احاطہ اللہ بغفرانہ سے اس وہم کو دفع فرمادیا کہ اس جگہ صرف لازم یعنی ستر الذنوب ہی مراد ہے، ملزوم یعنی ستر الذات مراد نہیں۔اور معنی یہ ہے: احاط اللہ ما کان من ابن حاجب بغفرانہ یعنی اللہ تبارک وتعالی اپنی مغفرت سے ابن حاجب کے ذنوب کا احاطہ فرمائے۔

قولہ: [وجعلہ شاملا لہ]

یہ دو اعتراضات کا جواب ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ آپ نے شارح کے قول: تغمدہ اللہ بغفرانہ میں ستر الذات کو احاطۂ ذنوب سے کنایہ قرار دینے کو جائز کہا ہے اور اس تقدیر پر شارح کی عبارت کا معنی یہ بنتا ہے کہ: اللہ عزوجل اپنے غفران سے ابن حاجب کے ذنوب کا احاطہ فرمائے۔حالانکہ یہ معنی صحیح نہیں؛ کیونکہ احاطہ کے لیے ضروری ہے کہ محیط حسی اور خارجی چیز ہو۔اور غفران حسی اور خارجی شئ نہیں!

محشی علیہ الرحمہ نے وجعلہ شاملا لہ سے اس کا جواب دیا ہے کہ احاطہ سے ہماری مراد احاطۂ خارجی نہیں جس میں محیط کا حسی اور خارجی ہونا ضروری ہوتا ہے، بلکہ احاطہ سے ہماری مراد عموم وشمول ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالی اپنے غفران کو ابن حاجب کے لیے عام اور شامل فرمادے۔اور عموم وشمول کے لیے عام اور شامل کا حسی اور خارجی ہونا ضروری نہیں بلکہ غیر حسی وخارجی شئ بھی عام اور شامل ہوتی ہے۔جیسے: ''حیوان''۔کہ اس کا مفہوم ایک مفہوم کلی ہے مگر یہ اپنے تحت آنے والے جمیع انواع کو شامل اور ان سب میں عام ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ: آپ کے قول: ای: احاطہ اللہ بغفرانہ میں احاطہ سے کونسا احاطہ مراد ہے احاطہ علمی یا احاطہ ظرفی یعنی ایسا احاطہ جو ایک ظرف اپنے مظروف پر کیے ہوئے ہوتا ہے۔اگر احاطہ علمی مراد ہو تو معنی یہ بنے گا کہ: اللہ تبارک وتعالی اپنے غفران کے ساتھ ابن حاجب کو علمی طور پر گھیر لے، اور یہ دعاء درست نہیں؛ اس لیے کہ اللہ تبارک وتعالی کا علم تو ابن حاجب کا ازل سے احاطہ کیے ہوئے ہے۔اور اگر احاطہ ظرفی مراد ہو تو اللہ عزوجل وجل شانہ ایسے احاطہ سے پاک ہے۔

محشی علام نے وجعلہ شاملا لہ فرما کر اس کا بھی جواب دیدیا کہ یہاں نہ احاطہ علمی مراد ہے نہ احاطہ ظرفی بلکہ احاطہ

سے مرادغفران کوذنوب ابن حاجب کے لیے عام اور شامل کر دینا ہے۔

قوله: [قال فی التاج الخ]

یہ ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے کہ لغت کی کتاب ''تاج المصادر'' میں تغمد کا معنی ''گناہ پوشیدن'' یعنی ''گناہ چھپانا'' یا ''گناہ ڈھانپنا'' ہے۔ جب تغمد کا معنی ستر الذنوب ہے تو شارح علیہ الرحمہ کا تغمد کے ساتھ غفران کا لفظ لانا اور پھر اس پر باء للسببیة یا للآلیة یا للمصاحبة داخل کرنا درست نہیں؛ کیونکہ غفران کا معنی بھی ستر الذنوب ہے لہٰذا اس صورت میں سببیة الشئ لنفسه یا آلیة الشئ لنفسه یا مصاحبة الشئ لنفسه لازم آئے گی جو باطل ہیں۔

قوله: [فلا بد حینئذ من التجرید]

یہ مذکورہ بالا اعتراض کے جواب کی صورت کا بیان ہے کہ اگر تغمد بمعنی ستر الذنوب ہی لیا جائے تو مذکورہ بالا اعتراض کے دفعیہ کے لیے تغمد میں تجرید ماننی پڑے گی۔ تجرید کا معنی ہے ''لفظ کو اس کے بعض معنی سے خالی کر دینا''۔ تغمد جس کا معنی ستر الذنوب ہے اس میں تجرید اس طرح ہوگی کہ اسے معنیٔ ذنوب سے خالی مان لیا جائے۔ اس صورت میں تغمد کا معنی صرف ''ستر'' ہوگا اور یہ مطلق اور عام ہے۔ اور غفران کا معنی چونکہ ستر الذنوب ہے اس لیے یہ مقید اور خاص ہوگا لہٰذا اس کی باء سببیت یا آلیت یا مصاحبت کے لیے ماننے کی تقدیر پر غفران کا تغمد کے لیے سبب یا آلہ یا مصاحب ہونا سببیة الخاص للعام یا آلیة الخاص للعام یا مصاحبة الخاص للعام کے قبیل سے ہوگا۔ اور مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

قوله: [اذا لم یقصد الخ]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے گذشتہ سطور میں یہ بیان کیا تھا کہ ''غفران سے مراد وہ غفران ہے جو اللہ تبارک وتعالیٰ کی شان کے لائق ہے یا وہ غفران جو محض اس کے فضل سے ناشی ہے''۔ تو اس صورت میں غفران (ستر الذنوب) عام نہیں بلکہ خاص ہے لہٰذا اگر تغمد میں تجرید نہ بھی کی جائے بلکہ اسے اپنے پورے معنی پر باقی رکھا جائے تب بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے؛ کیونکہ وہ مطلقاً ستر الذنوب کے معنی میں ہے اور عام ہے۔ اور غفران بمعنی مذکور خاص ہے لہٰذا سببیة الشئ لنفسه یا آلیة الشیء لنفسه یا مصاحبة الشیء لنفسه کچھ بھی لازم نہیں آتا! پھر آپ نے یہ کیسے کہدیا: فلا بد حینئذ من التجرید یعنی ''اس صورت میں تجرید ضروری ہے''۔ حالانکہ تجرید کی کوئی حاجت نہیں۔

ملا عبدالغفور علیہ الرحمہ نے اذا لم یقصد الخ سے اس کا جواب دیا ہے کہ تجرید اس وقت ضروری ہے جبکہ اللہ تبارک

وتعالی کی طرف غفران کی نسبت سے وہ معنی مراد نہ لیا جائے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ یعنی غفران سے ستر الذنوب اللائق بجنابه یا ستر الذنوب الناشی من محض فضله مراد نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں تجرید لابدی ہے۔

قوله: [کما فی قوله تعالی الخ] یہ قرآن کریم سے تجرید کی نظیر کا بیان ہے اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ شارح علیہ الرحمہ کے قول: تغمده الله بغفرانه میں تجرید مانتے ہیں یعنی ایک لفظ (تغمد) کو اس کے بعض معنی سے خالی کر رہے ہیں تو آیا کلام فصیح میں اس کی کوئی نظیر بھی ملتی ہے یا آپ اس میں متفرد ہیں؟

محشی عبدالغفور نے کما فی قوله تعالی الخ سے اس کی نظیر بیان فرمائی ہے۔ یعنی تجرید کی نظیر کلام فصیح میں تو کیا بلکہ افصح الکلام میں موجود ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالی ہے: ﴿سبحن الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی﴾ اس فرمان عالی میں کلمہ ''اسری'' کے بعد لیلا کا ذکر تجرید ہی پر مبنی ہے؛ کیونکہ اِسراء کا معنی سیر فی اللیل ہے اس میں لیل کا ذکر موجود ہے اس کے باوجود لیل کا ذکر فرمانا اسی تجرید کی بناء پر ہوگا کہ اسری کو معنی لیل سے مجرد فرما کر اس کا ذکر الگ سے صراحۃً کیا گیا۔

قوله: (وأسكنه بُحبوحة جِنانه) بكسر الجيم، قال قدّس سرّه في الحاشية: بُحبوحة الدار وسطها وهي من كلّ شيء وسطه وخياره انتهى. يعني: جعل الله خيار جنانه سكنى له. قوله: (نظمتها) النظم: در رشته كشيدنِ جواهر، استعير لتأليف بسائط كلامه المترتّبة المعاني المتناسقة الدلالات على ما يقتضيه سلامة الطبع، وفي هذه الاستعارة إشارة إلى أنّ بسائط كلامه كالدُرَر في الصَفاء والجلاء، وإنما قال ذلك ترغيباً للطالبين.

ترجمہ:

قول: (اور انہیں اپنی جنت کے وسط میں ٹھکانہ عطا فرمائے) جنانہ بکسر جیم ہے۔ شارح قدس سرہ نے حاشیہ میں

فرمایا ہے کہ بحبوحۃ الدار بمعنی وسط دار ہے اور بحبوحۃ ہر چیز کے درمیانی اور بہتر حصے کو کہتے ہیں انتھی۔اب اس عبارت: ''واسکنہ الخ'' کا مطلب یہ ہوگا کہ ''اللہ تعالی اپنی جنت کے بہتر حصے کو ابن حاجب کے لیے ٹھکانہ بنائے''۔قولہ: (میں نے انہیں نظم کیا ہے) نظم کا معنی ہے: ''دھاگے میں موتیوں کو پرونا''۔ یہاں یہ کلام شارح کے ان بسائط (مفردات ومرکبات) کے لیے استعارہ کیا گیا ہے جو مقتضی سلامت طبع کے مطابق مترتبۃ المعانی اور متناسقۃ الدلالات ہیں۔اور اس استعارے میں اس طرف اشارہ ہے کہ کلام شارح کے بسائط صفائی اور ستھرائی میں موتیوں کی طرح ہیں۔اور شارح نے یہ محض طلبہ کی ترغیب کے لیے فرمایا ہے۔

شرح:

قوله: [بکسر الجیم]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔شارح علیہ الرحمہ کے قول: واسکنہ بحبوحۃ جنانہ پر اعتراض ہے کہ اس میں لفظ جنان بفتح جیم ہے یا بضم جیم اور یہ دونوں ہی باطل ہیں؛ اس لیے کہ جنان بفتح جیم کا معنی ہے قلب یعنی دل یا جبل یعنی پہاڑ اور اس کی اضافت اسم جلالت کی طرف راجع ضمیر کی طرف ہے لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ: اللہ تعالی ابن حاجب کو قلب کے وسط میں یا پہاڑ میں جگہ دے۔حالانکہ اللہ عزوجل جسم اور جسمانیات سے پاک ہے،اور پہاڑ میں جگہ دینے کی دعاء کا کوئی معنی نہیں۔اور جنان بضم جیم کا معنی ہے ظلمۃ اللیل یعنی رات کی تاریکی، لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ: اللہ تعالی ابن حاجب کو رات کی تاریکی میں جگہ دے۔اور یہ معنی بھی مناسب مقام نہیں۔

ملا عبدالغفور علیہ الرحمہ نے بکسر الجیم فرما کر اس کا جواب دیا کہ یہاں جنان نہ بفتح جیم ہے اور نہ بضم جیم ہے بلکہ بکسر جیم ہے جس کا معنی جنت ہے۔لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ: اللہ تبارک وتعالی ابن حاجب کو اپنی جنت کے وسط میں جگہ عطاء فرمائے۔فلا ایراد.

قوله: [قال قدس سره فی الحاشیة]

معترض کہتا ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کا اسکنہ بحبوحۃ جنانہ فرمانا درست نہیں؛ کیونکہ بحبوحۃ کا معنی ہے ''دینار''۔لہٰذا مطلب یہ بنے گا کہ: اللہ تعالی ابن حجب کو اپنی جنت کے دینار میں جگہ دے۔اور ظاہر ہے کہ دینار جنت میں جگہ دینے کا کوئی معنی نہیں۔

محشی علیہ الرحمہ نے قال قدس سرہ الخ سے شارح علیہ الرحمہ کا بیان کردہ بحبوحۃ کے معنی کو نقل فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے اپنے حاشیہ ''منھیہ'' میں بحبوحۃ الدار کا معنی وسطھا یعنی وسط دار بیان کیا ہے۔ یعنی یہاں بحبوحۃ بمعنی دینار نہیں بلکہ بمعنی وسط ہے لہٰذا معنی یہ ہوگا کہ: اللہ عزوجل ابن حاجب کو اپنی جنت کے وسط میں جگہ عطاء فرمائے۔

قول الشارح: [وھی من کل شیء وسطہ]

ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ: بحبوحۃ الدار کا مطلب تو وسط الدار ہوگا یعنی جب بحبوحۃ کی اضافت لفظ دار کی طرف ہوگی تب تو وہ بمعنی وسط ہوگا لیکن جب اس کی اضافت لفظ دار کے علاوہ کسی اور چیز کی طرف ہوگی تو یہ بمعنی غلظت وشدت ہوگا۔ اور چونکہ شارح کے کلام میں اس کی اضافت جنان کی طرف ہے جو غیر دار ہے اس لیے اس میں بھی یہ بمعنی شدت وغلظت ہوگا اور معنی یہ بنے گا کہ: ''اللہ تعالی ابن حاجب کو اپنی جنت کی شدت میں جگہ دے''۔ اور یہ معنی اولاً تو مناسب مقام نہیں؛ کیونکہ یہ مقام دعاء ہے اور شدت میں جگہ دینے کی دعاء دعاء نہیں اور ثانیاً فی نفسہ بھی درست نہیں؛ اس لیے کہ جنت راحت، آرام اور سکون کی جگہ ہے وہاں شدت ہے ہی نہیں۔

شارح علیہ الرحمہ نے وھی من کل شیء وسطہ سے اس کا جواب دیا ہے کہ بحبوحۃ الدار میں بحبوحۃ کی اضافت دار کی طرف محض تمثیل کے طور پر ہے یہ مطلب نہیں کہ بحبوحہ وسط کے معنی میں صرف اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ اس کی اضافت خاص طور پر لفظ دار کی طرف ہو۔ بلکہ ہر شئ کے وسط کو بحبوحۃ کہہ سکتے ہیں۔ اور بحبوحۃ جنانہ سے مراد بھی وسط جنانہ ہے۔

قول الشارح: [وخیارہ]

یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے بحبوحۃ جنانہ میں بحبوحۃ بمعنی وسط لیا ہے؛ حالانکہ یہاں یہ بھی صحیح نہیں؛ کیونکہ وسط یعنی درمیان طاق اور وتر کا ہوتا ہے جیسے پانچ کا وسط ہوگا اس طرح کہ دو ایک طرف ہوں اور دو دوسری طرف ہوں اور ان کے درمیان کا ایک وسط ہوگا اسی طرح سات، نو، گیارہ وغیرہ کا وسط ہوگا۔ اور جفت کا وسط نہیں ہوسکتا اور جنان یعنی جنت بھی چونکہ جفت ہے اس لیے کہ جنتیں آٹھ ہیں لہٰذا اس کا بھی جفت نہیں ہوسکتا۔ فاخذ البحبوحۃ فی معنی الوسط لا یسمن ولا یغنی من جوع۔

شارح علیہ الرحمہ نے وخیارہ فرما کراس کا جواب دیا ہے کہ یہاں وسط سے مراد بعینہ وسط نہیں جو صرف طاق اور وتر ہی میں متحقق ہوسکتا ہے بلکہ وسط سے مراد کنایۃً اعلی اور بہتر حصہ ہے۔ صورت کنایہ یہ ہے کہ وسط ملزوم اور خیار اس کا لازم ہے جیسا کہ حضور نبیٔ کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کا ارشاد عظیم ہے:((خیر الامور اوسطھا))اور یہاں پر ذکر الملزوم وارادۃ اللازم کے قبیل سے ملزوم (وسط) کو ذکر کیا گیا ہے اور مراد اس کا لازم (خیار) ہے، اور یہی کنایہ ہے۔ فلا یرد ما اورد.

قوله: [یعنی جعل الله خیار جنانه سکنی له]

یہ عبارت شارح علیہ الرحمہ کے قول: واسکنه بحبوحة جنانه پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ: اسکنه اسکان سے مشتق ہے اور اسکان سکون سے ہے اور سکون کہتے ہیں عدم الحرکة یعنی حرکت نہ ہونے کو۔ اب اشکال یہ ہے کہ یہاں افعال کا ہمزہ دو حال سے خالی نہیں: (۱) سلب کا ہو۔ (۲) تصییر کا ہو۔ اور یہاں ان دونوں میں سے کوئی بھی صورت درست نہیں؛ کیونکہ اگر ہمزہ سلب کا ہو تو معنی یہ ہوگا کہ:''اللہ تعالی اپنی اعلی جنت میں ابن حاجب سے سکون (عدم حرکت) کو سلب فرمالے''۔ یعنی انہیں ہمیشہ متحرک رکھے۔ اور ظاہر ہے کہ کسی کو ہمیشہ متحرک رکھنے کی دعا دائرۂ دعاء سے نکل کر زمرۂ بد دعاء میں داخل ہو جائے گی۔ اور اگر ہمزہ تصییر کا ہو تو معنی یہ ہوگا کہ:''اللہ تعالی اپنی اعلی جنت میں ابن حاجب کو صاحب سکون (صاحب عدم حرکت) بنا دے''۔ یعنی انہیں ہمیشہ غیر متحرک رکھے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کسی کو ہمیشہ غیر متحرک اور منجمد رکھنے کی دعاء بھی دعاء نہیں بلکہ بد دعاء ہے۔ اور یہاں پر بد دعاء مقتضی مقام کے خلاف ہے۔

محشی عبد الغفور علیہ الرحمہ نے یعنی جعل الله الخ سے مراد شارح بیان فرما کر اس اعتراض کو دفع فرمایا ہے۔ محشی علام نے اولاً جعل الله سے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ اسکنه میں افعال کا ہمزہ سلب کا نہیں بلکہ تصییر کا ہے۔ اور ثانیاً جعل کا مفعول ثانی سکنی ذکر فرما کر اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ یہاں اسکن سکون سے مشتق نہیں جس کا معنی عدم الحرکة ہے بلکہ سکنی سے ماخوذ ہے جس کا معنی رہائش ہے۔ لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ:''اللہ عزوجل اپنی جنت کے خیار (اعلی جنت) کو ابن حاجب کا ٹھکانہ بنائے''۔ اور معترض کا اسکن کو سکون سے مشتق کہنا تلبیس پر مبنی ہے۔

نیز محشی کے قول خیار جنانه میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے اس مقام پر اپنے حاشیہ''منہیہ'' میں جو عبارت ذکر فرمائی ہے (بحبوحة الدار وسطها وهی من کل شیء وسطه وخیاره) اس سے مقصود یہ بتانا ہے کہ ان کے قول: واسکنه بحبوحة جنانه میں بحبوحة جنانه سے مراد خیار جنانه ہے۔

قولہ: [النظم در رشتہ کشیدن جواھر] نظم کا معنی ہے: ''دھاگے میں موتیوں کا پرونا''۔

اس عبارت سے مقصود نظم کا لغوی معنی بیان کرنا ہے کہ لغت میں نظم کا معنی ہے: ''دھاگے میں موتیوں کا پرونا''۔ مگر مطلقاً پرونا نہیں جیسا کہ ظاہر عبارت محشی سے مفہوم ہوتا ہے بلکہ مع التلاقی یعنی پے بہ پے پرونا ہے۔ جیسا کہ ''منتخب اللغات'' کی عبارت سے واضح ہے چنانچہ ''منتخب اللغات'' میں ہے: ''النظم: بھم پیوستن ودر کشیدن جواھر برشتہ'' یعنی ''لغت میں نظم کا معنی ہے پے بہ پے ترتیب سے دھاگے میں موتیوں کو پرونا''۔

قولہ: [استعیر لتالیف بسائط کلامہ]

مذکورہ بالا بیان کردہ نظم کے لغوی معنی کی بناء پر شارح علیہ الرحمہ کے قول: نظمتھا فی سلک التقریر وسمط التحریر پر اعتراض ہوتا ہے کہ نظم کا معنی ہے ''لڑی میں موتیوں کو پرونا'' اور سلک اور سمط کا معنی بھی ڈوری اور لڑی ہی ہے لہٰذا نظم میں لڑی کا ذکر آجانے کے بعد پھر سلک اور سمط کا ذکر کرنا مستدرک اور بے فائدہ ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے استعیر لتالیف الخ سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اگرچہ نظم کے لغوی معنی میں لڑی کا مفہوم ماخوذ ہے مگر عبارت شارح میں نظم اپنے لغوی معنی میں مستعمل نہیں ہے بلکہ مجازاً واستعارۃً بسائط کلام کی تالیف وترکیب کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ اور چونکہ تالیف وترکیب میں لڑی اور ڈوری کا مفہوم موجود نہیں ہے اس لیے ذکر نظم کے بعد سلک اور سمط کا ذکر کرنا مستدرک اور بے فائدہ نہیں ہوگا۔

اس کا بیان یہ ہے کہ احد الطرفین کے اعتبار سے اولاً استعارہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) استعارہ مکنیہ (۲) استعارہ مصرحہ۔ پھر استعارہ مکنیہ کے ساتھ استعارہ تخییلیہ بھی پایا جاتا ہے، اور کبھی اس کے ساتھ استعارہ ترشیحیہ بھی پایا جاتا ہے۔ اس طرح اس اعتبار سے استعارہ کی چار قسمیں بنتی ہیں: (۱) استعارہ مکنیہ یا استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ تخییلیہ یا استعارہ مخیلہ (۳) استعارہ ترشیحیہ یا استعارہ مرشحہ (۴) استعارہ مصرحہ یا استعارہ تصریحیہ۔ استعارہ مکنیہ یہ ہے کہ ایک شئ کو دوسری شئ کے ساتھ تشبیہ دیکر صرف مشبہ کو ذکر کرنا اور باقی ارکان تشبیہ (مشبہ بہ، وجہ تشبیہ اور اداۃ تشبیہ) کو حذف کر دینا۔ استعارہ تخییلیہ یہ ہے کہ مشبہ مذکور کے لیے مشبہ بہ محذوف کے لوازم میں سے کسی لازم کو ثابت کرنا۔ استعارہ ترشیحیہ یہ ہے کہ مشبہ مذکور کے لیے مشبہ بہ کے مناسبات میں سے کسی مناسب کو ذکر کرنا۔ ان تینوں کی اکٹھی مثال یہ ہے: نشبت المنیۃ مخالبھا بفلان یعنی موت نے اپنے پنجے فلاں میں گاڑ دیے۔ یہاں اولاً منیۃ کو اہلاک میں درندے سے تشبیہ دیکر صرف مشبہ کو ذکر کیا گیا ہے اور

باقی ارکان تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہے لہٰذا یہ استعارہ مکنیہ ہوا۔ ثانیا مشبہ بہ محذوف کے لوازم میں سے ایک لازم مـخـالـب (پنجوں) کومشبہ مذکور (مـنـيـة) کے لیے ثابت کیا گیا ہے لہٰذا یہ استعارہ تخییلیہ ہے۔ اور ثالثا مشبہ بہ محذوف کے مناسبات میں سے ایک مناسب نشـب (گاڑنا) کومشبہ مذکور کے لیے ذکر کیا گیا ہے لہٰذا یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔ اور استعارہ تصریحیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کو ذکر کیا جائے اور مراد اس سے مشبہ ہو اور وہاں پر کوئی ایسا قرینہ بھی قائم ہو جو مشبہ بہ کے مراد نہ ہونے پر دلالت کرتا ہو۔ جیسے شاعر کا قول ہے:

فـامـطـرت لـؤلـؤا مـن نـرجـس وسقت　　ورداوعـضـت عـلـى العناب بالبرد

یعنی اس نے نرگسی آنکھوں سے موتیوں جیسے آنسو بہائے اور گلابی گالوں کو سیراب کر دیا اور اولے کے سے دانتوں سے اپنی انگلیوں کے عناب کی طرح سرخ پوروں کو دبالیا۔

اس شعر میں شاعر نے اپنی محبوبہ کے آنسوؤں، آنکھوں، گالوں، پوروں اور دانتوں کو بالترتیب موتیوں، نرگس کے پھولوں، شجر عناب کی سرخ ڈالیوں اور اولوں سے تشبیہ دیکر مشبہ بہا کو ذکر کیا ہے اور مراد ان سے مشبات ہیں اور مشبہ بہا کے مراد نہ ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ حقیقۃً نرگس سے موتی نہیں برسائے جاسکتے، نہ حقیقۃً موتیوں سے گلاب کو سیراب کیا جاسکتا ہے اور نہ حقیقۃً عناب کو اولوں سے دبانا باعث مدح ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ سمجھنا نہایت آسان ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کے کلام میں لفظ نـظـمـت بھی استعارہ تصریحیہ کے طور پر ہے اس طرح کہ شارح علیہ الرحمہ نے اپنے کلام کے بسائط (کلمات وجمل) کی تالیف وترکیب کو نظم (لڑی میں موتیوں کو پرونے) سے تشبیہ دیکر ذکر صرف مشبہ بہ (نـظـم) کا کیا ہے اور مراد اس سے مشبہ (بسائط کلام کی تالیف وترکیب) ہے۔ اور مشبہ بہ کے مراد نہ ہونے پر دلالت کرنے والا قرینہ شارح کا آئندہ قول: سـلـک التقریر اور سـمـط التحریر ہے؛ کیونکہ حقیقۃً موتیوں کو تقریر وتحریر میں نہیں پرویا جاسکتا۔

اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ سـلـک التقریر اور سـمـط التحریر مستدرک اور بے فائدہ نہیں بلکہ قرینہ کے طور پر مذکور ہیں۔

قوله: [المترتبة المعاني المتناسقة الدلالات]

المترتبة بسائط کی صفت ہے، اور المعانی کا الف لام یا تو عہدی ہے کہ اس سے مراد معانی بسائط کلام ہیں، یا عوضی

ہے کہ مضاف الیہ محذوف (ضمیر مجرور متصل راجع بسوئے بسائط) کے عوض میں لایا گیا ہے۔اور اسی طرح المتناسقة الدلالات ہے۔تقدیری عبارت یہ ہے: استعير لتاليف بسائط كلامه المترتبة معانيها المتناسقة دلالاتها. یعنی یہاں لفظ نظم کو کلام کے ایسے الفاظ کے لیے استعارہ کیا گیا ہے جن کے معانی مخصوص ترتیب کے ساتھ ہیں اور جن کی دلالتیں بالکل واضح ہیں۔

یہ عبارت بھی ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ یہاں ''نظم'' تالیف وترکیب بسائط کلام کے لیے استعارہ ہے یعنی نظم سے مراد الفاظ کو مؤلف اور مرکب کرنا ہے؛ حالانکہ نظمتها الخ سے شارح علیہ الرحمہ کا مقصود اپنے کلام وکتاب کی تعریف بیان کرنا ہے اور آپ کے بیان کردہ معنی کی بناء پر شارح کا مقصود ہی فوت ہو جائے گا؛ کیونکہ محض الفاظ کو جوڑ دینا اور ملا دینا تو کوئی خوبی نہیں۔

محشی عبد الغفور علیہ الرحمہ نے المترتبة المعانی الخ سے بسائط کی صفت بیان فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں مطلقاً الفاظ کو ملا کر جوڑ دینا مراد نہیں بلکہ اس طرح ان کی تالیف وترکیب کرنا ہے کہ وہ الفاظ مترتبة المعانی اور متناسقة الدلالات ہوں۔

الفاظ مترتبة المعانی وہ الفاظ ہیں کہ ان میں بحسب مقام جن معانی کا لحاظ اولاً اور سابقاً ہونا چاہیے ان کو اولاً اور سابقاً ملحوظ رکھا گیا ہو۔جیسے مقام تقسیم میں اولاً مقسم کی تعریف بیان کر دینا وغیرہ۔اور الفاظ متناسقة الدلالات وہ الفاظ ہیں جو تعقید لفظی ومعنوی سے خالی ہوں۔اور ظاہر ہے کہ اس طریقے سے کلمات کی تالیف وترکیب یقیناً خوبی اور باعث مدح ہے۔وهو المطلوب۔

قوله: [على ما يقتضيه سلامة الطبع]

یہ ایک اشکال کا دفعیہ ہے۔لیکن اشکال سے پہلے ایک تمہید ہے کہ ترتیب کی دو قسمیں ہیں: (۱) ترتیب نفس الامری۔یعنی وہ ترتیب جو نفس الامر اور واقع کے مطابق ہو خواہ طبیعت کے موافق ہو یا نہ ہو۔(۲) ترتیب طبعی۔یعنی وہ ترتیب جو اہل عرب کی طبیعت کے موافق ہو۔

اب اشکال یہ ہے کہ المترتبة المعانی سے متبادر الی الفہم ترتیب نفس الامری ہے؛ کیونکہ المترتبة المعانی مطلق ہے والمطلق اذا اطلق یراد به الفرد الكامل اور ترتیب کا فرد کامل ترتیب نفس الامری ہے؛ حالانکہ نفس الامر سے

بحث کرنا وظائف نحو سے نہیں اس سے بحث حکمت میں ہوتی ہے، لہٰذا اس سے خروج عن المقصود لازم آتا ہے۔
محشی علام نے علی ما یقتضیه الخ سے اس اشکال کو دفع فرمایا ہے کہ یہاں مراد ترتیب نفس الامری نہیں بلکہ ترتیب طبعی ہے۔ یعنی معانی کو ایسی ترتیب سے تالیف کیا گیا ہے جو مقتضیٔ سلامتِ طبع کے مطابق ہے۔ لہٰذا خروج عن المقصود لازم نہیں آتا۔

قوله: [وفی هذه الاستعارة اشارة الخ]

یہ دو اعتراضات کا جواب ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ نظم کو تالیف اور ترکیب بسائط کلام سے استعارہ کرنے میں کوئی فائدہ نہیں؛ حالانکہ استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے اور مجاز خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کے ارتکاب میں کسی فائدے اور نکتے کا ہونا ضروری ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تالیف وترکیب کی تعبیر کے لیے مشہور لفظ ''جمع'' ہے تو اسلوب مشہور سے عدول کرتے ہوئے شارح علیہ الرحمہ نے نظم کا لفظ کیوں استعمال فرمایا؟

فاضل محشی علیہ الرحمہ نے وفی هذه الخ فرما کر ان دونوں اعتراضات کا جواب دیدیا کہ یہاں استعارے میں فائدہ اور نکتہ بھی ہے اور اسلوب مشہور سے عدول کی وجہ بھی۔ استعارے کا فائدہ تو یہ ہے کہ اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ بسائط کلام یعنی کلمات اور جملے صفائی اور ستھرائی میں موتیوں کی طرح ہیں۔ یہ اشارہ اس طرح ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے کلمات وجمل کی تالیف وترکیب کو نظم سے تشبیہ دی ہے اور نظم کا معنی ہے موتیوں کو لڑی میں پرونا تو گویا کہ شارح کے کلمات وجمل موتیوں کی طرح ہیں جنہیں تالیف کرنے کو شارح نے نظم سے تعبیر فرمایا۔ اور اسی فائدے کا حصول وجہ عدول بھی ہے؛ کیونکہ اگر یہاں ''جمعتها'' فرمایا جاتا تو نہ وہ اشارہ ہوتا اور نہ یہ فائدہ حاصل ہوتا۔

قوله: [وانما قال ذلک الخ]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے بسائط کلام کی تالیف وترکیب کو نظم سے تعبیر فرما کر اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ان کے کلام کے بسائط گویا صاف وشفاف ہونے میں موتیوں کی طرح ہیں۔ یعنی شارح علیہ الرحمہ اپنے الفاظ کی خود ہی تعریف فرما رہے ہیں یہ تو عجب اور خود پسندی ہے اپنے منہ میاں مٹھو بننا ہے جو کسی طرح مناسب نہیں۔
محشی علیہ الرحمہ نے وانما قال ذلک الخ سے اس کا جواب دیا ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کا تالیف وترکیب بسائط

کونظم سے تعبیر فرما کر اشارۃً اپنے الفاظ کو موتیوں کی طرح چمکدار و دمکدار فرمانا عُجب اور خود پسندی کی وجہ سے نہیں بلکہ طلبہ کرام کی ترغیب کے لیے ہے کہ طلبہ اس کی خوبی اور تعریف سن کر اس کی طرف مائل ہوں اور گوہر مقصود پائیں۔

اگر کہیے کہ آپ نے کیسے جانا کہ شارح علیہ الرحمہ نے اپنے کلام کی تعریف عُجب اور خود پسندی کی بناء پر نہیں بلکہ طلبہ کی ترغیب کے لیے کی ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ تو ہم کہیں گے کہ حدیث پاک ((ظنوا بالمؤمنین خیرا)) یعنی مسلمانوں کے بارے میں اچھا گمان رکھو۔ پر عمل کرتے ہوئے شارح علیہ الرحمہ کے بارے میں ہمارا حسن ظن ہے کہ انہوں نے اپنی تعریف وجہ محمود ہی کی بناء پر کی ہوگی نہ کہ کسی وجہ فاسد کی بناء پر۔

قوله: (في سِلك التقرير) السلك: رشته، والتقرير: قرار دادن، والإضافة من باب إضافة المشبّه به إلى المشبّه. قوله: (وسِمط التحرير) السِمط بكسر السين: رشتهٔ مروارِيد يا شبه وجزآن، والتحرير: نقش خط بر گرفتن، والمراد الكتابة، والإضافة كإضافة السلك.

ترجمہ:

قولہ: (اور تحریر کی لڑی میں) سمط سین کے کسرے کے ساتھ ہے بمعنی ''موتی اور فیروزہ وغیرہما کا دھاگہ''۔ اور تحریر کا معنی ہے: ''نقش خط کو اٹھانا'' یا ''پکڑنا''۔ اور یہاں اس سے مراد کتابت ہے۔ اس کی اضافت بھی سلک کی اضافت کی طرح ہے۔ قولہ: (تقریر کی ڈور) سلک بمعنی ''دھاگہ'' ہے۔ اور تقریر بمعنی ''پختہ کرنا'' ہے۔ اور اس میں سلک کی اضافت اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ کے قبیل سے ہے۔

شرح:

قولہ: [السلک رشتہ]

یہ اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کا قول: سلک التقریر صحیح نہیں؛ کیونکہ سُلک کا معنی ہے ''بطخ کا بچہ''۔ نیز یہ ایک مشہور شخص کا نام بھی ہے اور ظاہر ہے کہ بہر تقدیر تقریر کی طرف اس کی اضافت معنیً صحیح کا

افادہ نہیں کرتی۔ کما لایخفی.

ملاعبدالغفور نے مذکورہ عبارت سے اس کا جواب دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں سلک بضم سین نہیں جس کا معنی بطخ کا بچہ ہے بلکہ بکسر سین ہے جس کا معنی رشتہ یعنی دھاگہ ہے۔ اور سلک کسی شخص کا نام نہیں معترض کو مغالطہ ہوا ہے، ہاں! نام شخص سُلَیک ہے۔

قوله: [والتقرير قرار دادن]

یہ تقریر کے لغوی معنی کا بیان ہے کہ لغت میں تقریر کا معنی ہے: ''قرار دادن'' یعنی پختہ کرنا، ثابت کرنا۔ اور اصطلاح میں اس کا معنی ہے: مایتصور بالقلب ویظهر باللسان یعنی ما فی الضمیر کو ظاہر کرنا۔

نیز یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب بھی ہے۔ سوال یہ ہے کہ مصدر کی سات قسمیں ہیں تو تقریر ان میں سے کونسی قسم ہے؟ محشی علام نے تقریر کا لغوی معنی بیان فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ یہ مصدر معلوم ہے؛ کیونکہ اس کی اضافت بالقوہ فاعل کی طرف معتبر ہے۔

قوله: [والاضافة من باب اضافة المشبه به الى المشبه]

یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں: (۱) اضافۃ لفظیہ (۲) اضافۃ معنویہ۔ اور شارح علیہ الرحمہ کے قول: سلک التقریر میں سلک کی جو اضافت ہے وہ نہ لفظیہ ہو سکتی ہے نہ معنویہ؛ کیونکہ اضافۃ لفظیہ وہ اضافت ہوتی ہے جس میں صفت کا صیغہ اپنے معمول یعنی فاعل یا مفعول بہ کی طرف مضاف ہو۔ جیسے: حسن الوجه یا ضارب زید. اور ظاہر ہے کہ سلک التقریر میں سلک نہ صیغۂ صفت ہے اور نہ التقریر اس کا معمول۔ اور اضافۃ معنویہ وہ اضات ہے جس میں صفت کا صیغہ اپنے معمول یعنی فاعل یا مفعول بہ کی طرف مضاف ہو ہو۔ جیسے: غلام زید، خاتم فضة، ظلمة الليل وغیرہا۔ اور یہ تین قسموں میں منحصر ہے: (۱) اضافت بتقدیر اللام: یعنی وہ اضافۃ معنویہ جو حرف جر لام کی تقدیر کے ساتھ ہو۔ جیسے: غلام زید. کہ یہ اصل میں غلام لزید ہے۔ اس اضافت کا فائدہ ملکیت یا اختصاص ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ سلک التقریر میں سلک (دھاگے) کا اختصاص نہیں؛ کہ تقریر کے لیے دھاگہ ہونے کا کوئی معنی نہیں، لہٰذا یہ اضافت بتقدیر اللام نہیں ہو سکتی۔ (۲) اضافت بتقدیر من: یعنی وہ اضافۃ معنویہ جو حرف جر من کی تقدیر کے ساتھ ہو۔ جیسے: خاتم فضة کہ یہ اصل میں خاتم من فضة ہے۔ اس اضافت کے تحقق کے لیے ضروری ہے کہ اس

میں مضاف الیہ مضاف کی جنس سے ہو۔اور پر ظاہر کہ سلک التقریر میں التقریر جنس سلک سے نہیں، لہذا یہ اضافت بتقدیر من بھی نہیں ہو سکتی۔(۳)اضافت بتقدیر حرف جر فی: یعنی وہ اضافۃ معنویہ جو حرف جر فی کی تقدیر کے ساتھ ہو۔جیسے ظلمۃ اللیل. کہ یہ اصل میں ظلمۃ فی اللیل ہے۔اس اضافت کے تحقق کے لیے ضروری ہے کہ مضاف الیہ مضاف کے لیے ظرف ہو۔اور ظاہر ہے کہ سلک التقریر میں التقریر سلک کے لیے ظرف نہیں، لہذا یہ اضافت بتقدیر فی بھی نہیں ہوسکتی۔جب اقسام اضافت کے یہ سارے احتمالات باطل ہوئے تو التقریر کی طرف سلک کی اضافت بھی باطل ہوئی۔

ملا عبد الغفور نے و الاضافة من باب الخ سے اس کا جواب دیا ہے۔جس حاصل یہ ہے کہ معترض نے جوایڑی چوٹی کا زور لگا کر اتنی لمبی چوڑی تقریر کر کے سلک التقریر کی اضافت کو باطل ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی ہے یہ سب فضول ہے؛اس لیے کہ یہاں اضافت اضافة تشبيهيه ہے۔اضافة تشبيهيه وہ اضافت ہے جس میں مشبہ بہ کو مشبہ کی طرف مضاف کیا گیا ہو۔جیسے: لجين الماء، ذهب الاصيل وغیرہ۔اور سلک التقریر میں مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے اس طرح کہ تقریر کو سلک سے تشبیہ دی گئی ہے اور وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح سلک میں موتیوں کو پرو کر جمع کیا جاتا ہے اسی طرح تقریر میں الفاظ اور جملوں کو جمع کیا جاتا ہے۔اور پھر مشبہ بہ کو مشبہ کی طرف مضاف کر دیا گیا ہے۔اور اس میں ان خواص کا پایا جانا ضروری نہیں جو اضافۃ لفظیہ یا معنویہ میں ہوتے ہیں۔لہذا اضافت بے غبار اور اعتراض تار تار ہے۔

(فائدہ)اضافة تشبيهيه در حقیقت اضافة بيانيه ادعائیہ ہوتی ہے یعنی اس میں ادعائی طور پر مضاف الیہ مضاف کا بیان واقع ہوتا ہے۔کما صرح به مولانا عصام الدين في شرح خطبة الهدايه.

قوله: [السمط بكسر السين]

یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کا ''سمط التحرير'' فرمانا صحیح نہیں؛ کیونکہ سمط (بضم سین) کا معنی ہے: ''گرم کپڑا'' اور سَمط (بفتح سین) کا معنی ہے: ''خفیف الحال شخص'' اور بہر تقدیر فساد معنی ظاہر ہے؛ کہ بر تقدیر اول معنی یہ ہوگا: ''تحریر کا گرم کپڑا'' اور بر تقدیر ثانی معنی یہ ہوگا: ''تحریر کا مفلوک الحال شخص''۔اور یہ دونوں ہی نامناسب مقام ہیں۔

محشی عبد الغفور نے بکسر السين فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ سمط یہاں پر نہ بضم سین ہے جس کا معنی: ''اونی کپڑا'' ہے اور نہ بفتح سین ہے جس کا معنی: ''رجل خفیف الحال'' ہے بلکہ بکسر سین ہے جس کا معنی: ''جواہر وغیرہ کا دھاگہ''

ہے، لہٰذا معنی میں کوئی فساد نہیں۔

قولہ: [رشتۂ مروارید وشبہ وجزآن]

رشتہ: دھاگہ، ڈوری، لڑی۔ مروارید: موتی، گوہر، دُر۔ شبہ: فیروزہ یہ ایک قیمتی پتھر ہے جو سبز، زنگاری، نیل گوں یا نیلا ہوتا ہے۔ اسے فارسی میں ''خرزہ'' بھی کہتے ہیں۔ جزآن: یعنی مروارید اور شبہ کے علاوہ۔ مطلب یہ ہے کہ سمط موتی اور فیروزہ وغیرہما کے دھاگے کو کہتے ہیں۔

یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ سمط کو بکسر سین ہے؛ حالانکہ اسے بکسر سین پڑھا جائے تب بھی اس میں فساد معنی لازم آتا ہے؛ اس لیے کہ سمط نصاری کی ایک قوم کو کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ ''شمس العلوم'' میں ہے: ''السمط بالکسر ھو قوم من النصاری ''۔ یعنی سمط بکسر سین نصاری کی ایک قوم ہے۔ ظاہر ہے کہ اس تقدیر پر معنی فاسد ہے کما لایخفی.

محشی علیہ الرحمہ نے رشتۂ مروارید الخ فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ اگرچہ سمط کا ایک معنی قوم نصاری بھی ہے مگر یہاں سمط اس معنی میں نہیں بلکہ بمعنی رشتۂ مروارید الخ ہے۔

یہ جواب درحقیقت علی سبیل التنزل ہے؛ کیونکہ ''شمس العلوم'' میں جو معنی بیان کیا گیا ہے وہ صرف سمط کا نہیں بلکہ ''بنو السمط '' کا ہے۔ جیسا کہ ''قاموس'' میں ہے: ''وبنو السمط قوم من النصاری وابو السمط من کناھم ''۔ یعنی بنو السمط نصاری کی ایک قوم ہے اور ابو السمط وہ شخص ہے جس نے اس قوم کو یہ کنیت دی۔

قولہ: [والتحریر نقشِ خط برگرفتن]

یہ تحریر کے لغوی معنی کا بیان ہے کہ لغت میں تحریر کا معنی ہے: نقش خط برگرفتن یعنی ''نقش خط کو اٹھانا'' یا ''نقش خط کو پکڑنا''۔ اور تحریر کا اصطلاحی معنی ہے: تنقیح المسائل وتبیینھا بیانا واضحا خالیا من الحشو والتطویل. یعنی مسائل کی چھان بین کر کے حشو وتطویل سے اجتناب کرتے ہوئے انہیں واضح طور پر بیان کرنا۔

قولہ: [والمراد الکتابة]

یہ اعتراضات ثلاثہ کا جواب ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ تحریر کا معنی نقش خط کو اٹھانا ہے۔ اور نقش خط کو اٹھانا گویا اس کو مٹانا ہے، لہٰذا شارح علیہ الرحمہ کا یہاں یہ لفظ استعمال کرنا صحیح نہیں؛ کیونکہ شارح علیہ الرحمہ نے کتاب لکھی ہے نہ کہ مٹائی ہے۔

نے اس کا جواب دیا کہ نقش بر گرفتن سے مراد حقیقۃً نقش خط کو اٹھا دینا اور مٹا دینا نہیں ہے جیسا کہ والمراد الکتابۃ سے
معترض سمجھا ہے بلکہ اس سے مراد کتابت یعنی لکھنا ہے جس میں نقوش اٹھتے ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تحریر کا لغوی معنی نقش بر گرفتن یعنی نقش خط کو پکڑنا اور غیر سے نقش خط کی نقل کرنا ہے تو شارح علیہ الرحمہ کو یہاں یہ لفظ استعمال نہیں کرنا چاہیے تھا؛ کیونکہ اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب ان کی اپنی لکھی ہوئی نہیں ہے بلکہ انہوں نے کسی اور سے اسے نقل کیا ہے جبکہ یہ انہی کی لکھی ہوئی ہے۔

والمراد الکتابۃ سے اس کا بھی جواب دیدیا کہ اگر چہ تحریر کا لغوی معنی نقش خط کو پکڑنا اور غیر سے نقش خط کی نقل کرنا ہے مگر یہاں اس سے صرف کتابت مراد ہے۔ یعنی نقش خط کو پکڑنا اور غیر سے اس کی نقل کرنا کتابت کو متضمن ہے اور یہاں خاص طور پر یہی معنی تضمنی یعنی کتابت مراد ہے۔ من غیر اعتبار اخذ من الغیر فلا یفھم علی ھذا ما فھم ولا یرد ما اورد۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ معنیٰ لغوی اور معنیٰ اصطلاحی میں مناسبت ہونی چاہیے؛ کیونکہ یہ منقول اور منقول عنہ ہوتے ہیں۔ اور یہاں تحریر کے لغوی واصطلاحی معنی میں کوئی مناسبت نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس کا لغوی معنی نقش خط بر گرفتن یعنی خط کو اٹھانا اور پکڑنا ہے اور اصطلاحی معنی تنقیح المسائل وتبیینھا بیانا واضحا خالیا من الحشو و التطویل ہے، اور ان دونوں میں کوئی مناسبت نہیں۔

والمراد الکتابۃ سے اشارۃً اس کا بھی جواب دیدیا کہ تحریر کا لغوی معنی حقیقۃً اٹھانا نہیں ہے بلکہ اٹھانے سے مراد کتابت اور لکھنا ہے۔ اور کتابت اور تنقیح المسائل الخ میں مناسبت ظاہر ہے؛ کہ کتابت بعض اوقات تنقیح المسائل الخ کا سبب بنتی ہے۔ لہٰذا اس کے معنیٰ لغوی واصطلاحی میں علاقہ سببیت اور مسببیت کا ہے۔

قولہ: [والاضافۃ کاضافۃ السلک]

شارح علیہ الرحمہ کے قول: سمط التحریر میں بھی وہی اعتراض ہے جو سلک التقریر پر تھا کہ اس میں بھی اقسام اضافت اسی تفصیل کے ساتھ جو پہلے مذکور ہوئی باطل ہیں، لہٰذا یہ اضافت بھی باطل ہے۔
محشی علیہ الرحمہ نے وہاں اس کا یہ جواب دیا تھا کہ یہ اضافت اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ کے باب سے ہے۔ چونکہ یہاں بھی وہی اعتراض ہے اس لیے یہاں بھی وہی جواب دے رہے ہیں کہ سمط التحریر میں سمط کی اضافت

بھی سلک التقریر میں سلک کی اضافت کی طرح ہے یعنی اضافة المشبه به الی المشبه کے قبیل سے ہے، اس طرح کہ تحریر کو اولاً سمط سے تشبیہ دی گئی اور وجہ تشبیہ وہی ہے کہ جس طرح سمط میں موتی جمع ہوتے ہیں اسی طرح تحریر میں بھی الفاظ جمع ہوتے ہیں، اور پھر مشبہ بہ (سمط) کو مشبہ (تحریر) کی طرف مضاف کر دیا گیا۔

(فائدہ) سلک اور سمط دونوں کا معنی دھاگہ ہے مگر ان میں فرق یہ ہے کہ سمط وہ دھاگہ ہے جس میں بالفعل موتی اور جواہر وغیرہ نفیس چیزیں پروئی ہوئی ہوں۔ اور سلک وہ دھاگہ ہے جس میں موتی وغیرہ پروئے جاتے ہوں مگر بالفعل اس میں موتی وغیرہ پروئے ہوئے نہ ہوں۔ نیز تقریر عبارت ہے الفاظ اور معانی سے۔ اور تحریر عبارت ہے نقش کی کتابت سے۔

اگر کہیے کہ: جب سلک اور سمط دونوں کا معنی دھاگہ ہی ہے تو شارح علیہ الرحمہ نے سلک کو خاص طور پر تقریر کی طرف اور سمط کو خاص طور پر تحریر کی طرف ہی کیوں مضاف فرمایا اس کا عکس کیوں نہیں فرمایا؟

تو ہم کہیں گے کہ: چونکہ تقریر (الفاظ و معانی) کی خوبی ونفاست شارح کے قول: وافية بحل مشكلات الكافية اور نظمتها سے مستفاد ہے اس لیے اس کی طرف سمط کی اضافت نہیں فرمائی جو موتیوں وغیرہ سے بھری ہوئی لڑی سے عبارت ہے؛ کیونکہ اس کی حاجت نہیں تھی؛ کہ تقریر کی نفاست پہلے ہی سے مستفاد ہے؛ لہٰذا اس کی طرف سلک کی اضافت فرمادی جو خالی ڈور سے عبارت ہے۔ لیکن تحریر (کتابت نقوش) کی خوبی ونفاست ما سبق میں بیان نہیں ہوئی تھی، لہٰذا اس کی طرف سمط کی اضافت فرمائی تا کہ یہ واضح ہو جائے کہ تحریر بھی نفاست میں موتیوں سے لدی ہوئی لڑی کی طرح ہے۔

نیز تحریر کی طرف سمط کی اضافت سے تحریر کی نفاست ظاہر ہوتی ہے اور تحریر کی نفاست کا تعلق چونکہ نفاستِ نقوش کے ساتھ ہے اس لیے اس سے التزاماً نفاست نقوش بھی ظاہر ہو جائے گی اور چونکہ نقوش کی نفاست نفاستِ الفاظ کے اعتبار سے اور نفاستِ الفاظ نفاستِ معانی کے اعتبار سے ہوتی ہے اس لیے اس سے الفاظ و معانی کی نفاست بھی مستفاد ہوگی۔ لہٰذا شارح علیہ الرحمہ نے سمط کی اضافت تحریر کی طرف فرمائی تا کہ اس سے تحریر و تقریر (کتابت اور الفاظ و معانی) دونوں کی نفاست کا بیان ہو جائے۔

نیز سلک کی اضافت تقریر اور سمط کی اضافت تحریر کی طرف اس لیے فرمائی کہ تحریر بالقوہ تقریر سے متأخر ہوتی ہے اور اسی طرح سمط بھی سلک سے متأخر ہوتی ہے لہٰذا مقدم کو مقدم اور مؤخر کو مؤخر کی طرف مضاف فرمادیا۔ کذا قال مولانا نور محمد المدقق.

قوله: (للولد العزيز) العزيز: گرامي وارجمند وكم ياب . قوله: (ضياء الدين) كنـ...
البيت وسراجه كأنه ضياء يهتدى به إلى الدين . قوله: (عن موجِبات التلهّف والتأسّف)
التلهّف: دريغ خوردن واندوهگين شدن، التأسّف: دريغ ودرد خوردن . قوله: (لأ...
لهذا الجمع والتأليف كالعلّة الغائيّة) أي: لأنه في السبب والبعث لهذا التأليف كالعلّة
الغائيّة الّتي تكون باعثة فيكون نسبة الفوائد إليه من قبيل النسبة إلى الباعث المحرّك

ترجمہ:

قولہ: (تلہف اور تأسف کے موجبات سے) تلہف بمعنی ''افسوس کرنا اور غمگین ہونا'' ہے۔اور تأسف بمعنی ''حسرت کرنا اور دردمند ہونا'' ہے۔قولہ: (کیونکہ وہ اس جمع اور تالیف کے لیے علت غائیہ کی طرح ہے) یعنی کیونکہ ضیاء الدین اس تالیف کے لیے سبب اور باعث ہونے میں اُس علت غائیہ کی طرح ہے جو معلول کے لیے باعث اور اس پر ابھارنے والی ہوتی ہے۔لہٰذا ان فوائد کی نسبت ضیاءالدین کی طرف نسبۃ الشیء الی الباعث المحرک کے قبیل سے ہوگی۔قولہ: (عزیز بیٹے کے لیے) عزیز بمعنی معزز، بزرگ اور کمیاب ہے۔قولہ: (ضیاء الدین) (یہ اضافت) ضیاء البیت اور سراج البیت کی طرح ہے۔گویا کہ ولد عزیز ایسی روشنی ہے جس کے ذریعہ دین کی طرف رہنمائی ملتی ہے۔

شرح:

قولہ: [العزیز گرامی وارجمند وکم یاب]

گرامی : یعنی صاحب عزت،معزز۔ارجمند: یعنی بزرگ۔کم یاب : یعنی کم پایا جانے والا۔یہ عبارت بھی دراصل ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے اپنے ولد کی صفت عزیز بیان کی ہے؛ حالانکہ عزیز اللہ تبارک وتعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے ہے،لہٰذا شارح علیہ الرحمہ کا اپنے بیٹے کے لیے لفظ عزیز استعمال کرنا کیونکر درست ہوسکتا ہے؟

محشی علیہ الرحمہ نے یہاں پر عزیز کا معنیٰ مرادی بیان فرما کر اس کا جواب دیا ہے۔جس کا بیان یہ ہے کہ یہاں پر عزیز بمعنی معزز و بزرگ وکم یاب ہے اور اس معنی میں یہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے نہیں ہے بلکہ اللہ عزوجل کے اسماء

حسنی میں سے عزیز بمعنی غالب وقوی ہے۔جیسا کہ مولانا نورالحق فرماتے ہیں: العزیز هو الغالب القوی واصل العزة القوة والغلبة وهو المراد بوصفه جل شانه بالعزیز وقد یکون بمعنی نفاسة القدر وهو المناسب ههنا یعنی عزیز کا معنی ہے غالب قوی اور اصل عزت تو غلبہ اور قوت ہی ہوتی ہے اور اللہ جل شانہ کی صفت عزیز سے یہی معنی مراد ہوتا ہے اور کبھی عزیز بمعنی معزز ہوتا ہے اور شارح کے قول: الولد العزیز میں یہی معنی مناسب ہے۔

قوله: [كضياء البيت وسراجه]

یہ دو اعتراضات کا جواب ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ایک ہوتی ہے اضافة الضياء الى المضىء یعنی روشنی کی اضافت روشنی دینے والے کی طرف۔ جیسے: ضياء الشمس. اس اضافت میں مضاف الیہ روشنی دینے والا ہوتا ہے جیسے مثال مذکور سے ظاہر ہے۔ اور اس صورت میں اگر مضاف (روشنی) کی تعریف وغیرہ کی جائے تو وہ مضاف الیہ (روشنی دینے والے) کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اور ایک ہوتی ہے اضافة الضياء الى الارض یعنی روشنی کی اضافت روشنی لینے والے کی طرف۔ جیسے: ضياء الارض. اس اضافت میں مضاف الیہ روشنی لینے والا ہوتا ہے، اس صورت میں مضاف کی تعریف وغیرہ مضاف ہی کی طرف راجع ہوتی ہے۔

اب اشکال یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کے قول: ضياء الدين سے مقصود مدح ہے یا ذم شق ثانی تو باطل ہے؛ کہ منافیٔ مقام ہے۔ اور شق اول یہاں حاصل نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس قول میں ضیاء کی اضافت الدین کی طرف یا تو از قبیل اضافة الضياء الى المضىء ہے یا از قبیل اضافة الضياء الى الارض بر تقدیر اول ضياء الدين میں مدح مضاف الیہ یعنی الدین کی طرف راجع ہوگی نہ کہ ولد عزیز کی طرف؛ کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ: دین ولد عزیز کو روشنی دینے والا ہے۔ اور بر تقدیر ثانی فساد معنی لازم آئے گا؛ کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ بنے گا کہ: ولد عزیز دین کو روشن کرنے والا ہے؛ حالانکہ کائنات میں اگر کوئی دین کو روشن کرنے والا ہے تو وہ مصطفیٰ کریم علیه افضل الصلوة والتسليم کی ذات ستودہ صفات ہے۔

ملا عبدالغفور نے كضياء البيت وسراجه فرما کر اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ضياء الدين میں ضیاء کی اضافت الدین کی طرف نہ از قبیل اضافة الضياء الى المضىء ہے نہ از قبیل اضافة الضياء الى الارض بلکہ یہ اضافة الضياء الى ما يهتدى به اليه کے باب سے ہے یعنی ضیاء کی اضافت اس چیز کی طرف کہ جس کی طرف ضیاء کے ذریعے ہدایت وراہنمائی ملتی ہے۔ جیسے ضياء البيت میں ضیاء کی اضافت البیت کی

اس تقدیر پر معنی یہ ہوگا کہ: ولدعزیز وہ روشنی ہے جس کے ذریعے دین کی طرف راہنمائی ملتی ہے۔ اور اس صورت میں ولدعزیز کی مدح حاصل ہے۔ وھو المطلوب۔
طرف اور سراج البیت میں سراج کی اضافت البیت کی طرف۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ "ضیاء" مضئ بالذات کی روشنی کو کہا جاتا ہے جبکہ مضئ بالواسطہ کی روشنی کو "نور" کہا جاتا ہے۔ جیسے قرآن کریم میں اللہ عزوجل کا ارشاد جلیل ہے: ﴿وھو الذی جعل الشمس ضیاء والقمر نورا﴾ چونکہ سورج کی روشنی بالذات اور بلاواسطہ ہوتی ہے اس لیے اس فرمان عظیم میں اسے ضیاء فرمایا گیا اور چاند کی روشنی بالذات نہیں ہوتی بلکہ سورج سے مستفاد ہوتی ہے اس لیے اسے نور فرمایا گیا، لہٰذا شارح علیہ الرحمہ کا ولدعزیز کے لیے لفظ "ضیاء" استعمال فرمانا درست نہیں ہے؛ کیونکہ وہ مضئ بالذات نہیں۔

محشی علیہ الرحمہ نے کضیاء البیت فرما کر اس کے جواب کی طرف بھی اشارہ فرما دیا۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ضیاء کا لفظ جس طرح مضئ بالذات کی روشنی کے لیے بولا جاتا ہے اسی طرح مضئ بالواسطہ کی روشنی کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔ جیسے اہل عرب کہتے ہیں: ضیاء البیت ؛ حالانکہ بیت بھی مضئ بالذات نہیں ہوتا۔ لہٰذا ضیاء الدین کہنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

قوله: [كأنه ضياء يهتدى به الى الدين]

یہ دو اشکالات کا دفعیہ ہے۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ آپ نے ضیاء الدین کو کضیاء البیت وسراجه فرمایا ہے یعنی ضیاء الدین کو ضیاء البیت اور سراج البیت سے تشبیہ دی ہے؛ حالانکہ ان دونوں میں کوئی جہت جامعہ نہیں ہے!

کأنه ضیاء الخ فرما کر محشی علیہ الرحمہ نے ان کے مابین جہت جامعہ اور وجہ تشبیہ بیان فرما دی۔ مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اضافت اضافة الضوء الی مایھتدی به الیه کے قبیل سے ہے۔ یعنی جس طرح گھر کی روشنی اور گھر کے چراغ کے ذریعہ سے گھر تک پہنچا جاتا ہے اسی طرح ضیاء الدین (ولدعزیز) کے ذریعہ سے دین تک پہنچا جا سکتا ہے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ آپ نے ضیاء الدین کو ضیاء البیت اور سراج البیت کی طرح کہا ہے اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ دین فی نفسہ ظلمانی ہے اور ولدعزیز اس کی روشنی اور اسے روشن کرنے والا ہے؛ کیونکہ گھر بھی فی نفسہ ظلمانی ہوتا ہے اور اس گھر کی روشنی یا چراغ اسے روشن کرنے والا ہوتا ہے۔

ملا عبد الغفور نے کأنه ضیاء الخ فرما کر اس اشکال کو بھی رفع فرما دیا۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دین کی طرف ضیاء کی

اضافت کا وہ مفہوم نہیں ہے جو بیت کی طرف ضیاء یا چراغ کی اضافت کا ہے بلکہ ان میں فرق ہے کہ بیت کی طرف ضیاء اور چراغ کی اضافت کا مفہوم تو یہی ہے کہ بیت فی نفسہ ظلمانی اور ضیاء یا سراج کے ذریعہ سے نورانی ہے۔ مگر دین کی طرف ضیاء کی اضافت کا مفہوم یہ ہے کہ ضیاء الدین (ولدعزیز) ایسی روشنی ہے جس کے ذریعہ سے ہدایت ملتی ہے، نہ یہ کہ وہ دین کو روشن کرنے والا ہے۔

قوله: [التلهف: دریغ خوردن واندوهگین شدن والتأسف: دریغ ودرد خوردن]

یہ اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تلهف اور تأسف دونوں مترادف المعنی ہیں کہ دونوں کا معنی "افسوس کرنا" ہے۔ تو ان میں سے کسی ایک کا ذکر کر دینا کافی تھا؛ حالانکہ شارح علیہ الرحمہ نے دونوں کو جمع کر دیا ہے، لہذا یہ عبث، موجب تکرار، خلاف اولی اور مخل بالفصاحت ہے۔

محشی عبد الغفور علیہ الرحمہ نے تلهف اور تأسف کا معنی بیان فرما کر اس کا جواب دیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ دونوں مترادف المعنی نہیں ہیں؛ کیونکہ ترادف کے لیے اتحاد فی المفہوم ضروری ہے اور ان دونوں کے مفہوم میں اتحاد نہیں ہے؛ اس لیے کہ تلهف کا معنی ہے: "دریغ خوردن واندوہگین شدن" (افسوس کرنا اور غمگین ہونا) یعنی ایسے فعل کے ارتکاب پر غمگین ہونا جس کا ترک کرنا ضروری تھا۔ جیسے حرام و ناجائز کام وغیرہ۔ اور تأسف کا معنی ہے: دریغ و درد خوردن (حسرت کرنا اور درد رکھنا) یعنی ایسے فعل کے ترک پر غمزدہ ہونا جس کا بجالانا ضروری تھا۔ جیسے فرائض و واجبات وغیرہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں کا مفہوم جدا جدا ہے لہذا ان کو مترادف المعنی نہیں کہا جا سکتا۔ **فلا یرد ما اورد.**

اگر کہیے کہ: محشی علیہ الرحمہ نے تو تلهف کا معنی صرف "دریغ خوردن واندوہگین شدن" (افسوس کرنا اور غمگین ہونا) بیان کیا ہے پھر آپ نے "یعنی" کر کے اس کا یہ مطلب کہاں سے جوڑ دیا کہ: ایسے فعل کے ارتکاب پر غمگین ہونا جس کا ترک کرنا ضروری تھا۔ اسی طرح محشی نے تأسف کا معنی صرف "دریغ و درد خوردن" (حسرت کرنا اور درد رکھنا) بیان کیا ہے پھر آپ نے "یعنی" کر کے اس کی یہ تاویل کہاں سے کر لی کہ: ایسے فعل کے ترک پر غمزدہ ہونا جس کا بجالانا ضروری تھا؟

تو ہم کہیں گے کہ: یہ مراد ہم نے بقرینۂ استعمال اہل زبان بیان کی ہے؛ کیونکہ جب کوئی شخص کسی فعل ناکردنی کے ارتکاب کی وجہ سے غمگین ہوتا ہے تو اہل فارس اس کے لیے کہتے ہیں: "فلان اندوهگین شد"۔ اس سے معلوم ہوا کہ "اندوهگین شدن" کا پورا مفہوم یہی ہے کہ ایسے فعل کے ارتکاب پر غمگین ہونا جس کا ترک ضروری ہے۔ اسی طرح جب کوئی

شخص کسی فعل کردنی کو ترک کے غمزدہ ہوتا ہے تو کہتے ہیں: ''فلاں دریغ ودرد خورد'' اس سے معلوم ہوا کہ ''دریغ ودرد خوردن'' کا کامل مفاد یہی ہے کہ ایسے فعل کے ترک پر غمزدہ ہونا جس کا بجالا ضروری تھا۔

پھر خیال رہے کہ محشی علیہ الرحمہ کا یہ جواب **علی سبیل الانکار** ہے۔ اور **علی سبیل التسلیم** بھی اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ خطبہ وغیرہ میں مترادفات کا استعمال نہ عبث ہے نہ موجب تکرارِ قبیح ہے نہ خلافِ اولی ہے اور نہ ہی مُخِل بالفصاحت ہے؛ کیونکہ خطبہ وغیرہ میں مترادف المعنی الفاظ کا جمع کرنا جائز و مستحسن ہے بلکہ اس سے کلام کا حسن مزید بڑھ جاتا ہے۔ **وھو من المطلوبات ولا عبث ولا تکرار فی المطلوب حتی یلزم کونھا خلاف الاولی فیکون مخلا بالفصاحۃ.**

قولہ: [أی: لانہ فی التسبّب]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کا ضیاء الدین کو **کالعلۃ الغائیہ** فرمانا یعنی ولد عزیز کو علت غائیہ سے تشبیہ دینا درست نہیں؛ اس لیے کہ ضیاء الدین کو علت غائیہ سے کوئی مشابہت نہیں؛ کیونکہ علت غائیہ عرض، قائم بالمعلول اور غیر مستقل ہوتی ہے جبکہ ضیاء الدین جوہر، قائم بذاتہ اور مستقل بنفسہ ہے اور جوہر وعرض اور مستقل وغیر مستقل کے مابین کوئی مشابہت نہیں ہوتی۔

فاضل محشی علیہ الرحمہ نے **ای: لانہ فی التسبب** سے ان دونوں کے درمیان وجہ شبہ بیان فرما کر اس کا جواب دیدیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ان کے مابین مشابہت ذات میں نہیں بلکہ تسبب یعنی سبب ہونے میں ہے کہ جس طرح علت غائیہ وجود معلول کے لیے ایک سبب بنتی ہے اسی طرح ضیاء الدین بھی اس تالیف اور جمع کا ایک سبب ہے لہٰذا اسے **کالعلۃ الغائیہ** فرمانا بجا ہے۔

قولہ: [والبعث]

یہ عطف تفسیری ہے۔ اس سے مقصود ایک وہم کا دفعیہ ہے۔ وہم یہ ہے کہ ضیاء الدین کو ان فوائد کی تالیف وجمع کے لیے سبب قرار دینا بھی صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ سبب سے مراد سبب مؤثر ہوتا ہے اور سبب مؤثر ہر شئی میں اللہ تبارک وتعالی کی ذات ہی ہے۔ **والبعث** فرما کر اس وہم کو دفع فرمادیا۔ بیان دفع یہ ہے کہ سبب کی دو قسمیں ہیں: (۱) سبب مؤثر یعنی وہ سبب حقیقۃً مسبب کو وجود میں لانے والا ہو اور یہ اللہ تعالی ہی کی شان ہے۔ (۲) سبب باعث یعنی وہ سبب جس کے پائے جانے سے اللہ تبارک وتعالی مسبب کو پیدا فرمادے۔ اور یہاں سبب سے مراد یہی سبب باعث ہے۔ یعنی ضیاء الدین ان فوائد کی تالیف کے

لیے بعث اور باعثیت میں علت غائیہ کی طرح ہے۔ فلا یرد ما أورد. اور واہم کا وہ قول کہ ''سبب سے مراد سبب مؤثر ہوتا ہے'' یہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ ارادہ سبب غیر مؤثر پر کوئی قرینہ نہ ہو اور یہاں اس پر قرینہ بینہ موجود ہے اور وہ یہ کہ ضیاء الدین کا سبب مؤثر ہونا محال ہے۔ ظاہر ہے ایسی صورت میں جب اسے سبب کہا جائے گا تو اس سے سبب مؤثر ہرگز مراد نہیں ہو سکتا۔

قوله: [التی تکون باعثة]

یہ علت غائیہ کی صفت کاشفہ ہے۔ اس سے بھی مقصود ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان وجہ شبہ اور جامع کا ہونا ضروری ہے جبکہ ضیاء الدین اور علت غائیہ میں کوئی وجہ شبہ ظاہر نہیں ہے۔ یتوهم السائل بعدم ظهور الجامع بینهما عدم وجوده ولیس المراد أنّه لا بدّ للجامع أن یکون ظاهراً، تأمّل.

محشی علیہ الرحمہ نے التی تکون باعثة سے علت غائیہ کی صفت بیان فرما کر جامع کی طرف اشارہ فرما دیا۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح علت غائیہ معلول پر باعث اور ابھارنے والی ہوتی ہے اسی طرح ضیاء الدین بھی اس تالیف پر باعث اور ابھارنے والا ہے لہٰذا ان کے مابین وجہ شبہ اور جامع ''باعثیت'' ہے۔

قوله: [فیکون نسبة الفوائد الیه من قبیل النسبة الی الباعث]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کے قول: ''فوائد ضیائیه'' میں فوائد کی نسبت ضیاء الدین کی طرف ہے؛ حالانکہ فوائد کی نسبت ضیاء الدین کی طرف درست نہیں؛ کیونکہ نسبت دو حال سے خالی نہیں ہوتی: (۱) یا تو اس میں منسوب، منسوب الیہ کی آل سے ہوتا ہے۔ جیسے: تمیمی، هاشمي وغیرہ۔ (۲) یا منسوب الیہ، منسوب کے لیے جگہ اور مقام ہوتا ہے۔ جیسے: حجازی، بلدی، قروی وغیرہ۔ اور ظاہر ہے کہ نہ فوائد ضیاء الدین کی آل سے ہے اور نہ ہی ضیاء الدین فوائد کے لیے جگہ اور مقام ہے، لہٰذا یہ نسبت صحیح نہیں۔

محشی علیہ الرحمہ نے ماسبق پر تفریع فرماتے ہوئے اس کا جواب دیا ہے کہ جب یہ ممہد ہو لیا کہ ضیاء الدین ان فوائد کی تالیف کے لیے سبب اور باعث ہونے میں علت غائیہ کی طرح ہے تو یہ بھی واضح ہو گیا کہ ان فوائد کی نسبت ضیاء الدین کی طرف نہ از قبیل نسبة الشیء الی اصله ہے اور نہ از قبیلہ نسبة الشیء الی مکانه ہے بلکہ یہ نسبة الشیء الی الباعث کے قبیل سے ہے۔ اور معترض کا نسبت کو دو حال میں منحصر ٹھہرانا محض تحکم ہے جس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

قولہ: [المحرک] یہ دواعتراضات کا جواب ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ذات ضیاء الدین کو ان فوائد کا باعث قرار دینا باطل ہے؛ اس لیے کہ باعث درحقیقت ذات ضیاء الدین نہیں بلکہ نفع ضیاء الدین ہے یعنی ضیاء الدین کو نفع پہنچانے کی غرض نے شارح کو تالیف فوائد پر ابھارا نہ کہ خود ذات ضیاء الدین نے۔

ملا عبدالغفور علیہ الرحمہ نے المحرک فرما کر اس کا جواب دیدیا جس کا بیان یہ ہے کہ باعث کی دو قسمیں ہیں: (۱) باعث مطلق، یعنی علت غائیہ، اور یہ یہاں نفع ہی ہے۔ (۲) باعث محرک، یعنی ایسا باعث جو فاعل با اختیار ہو۔ اور یہاں باعث سے مراد باعث مطلق نہیں بلکہ باعث محرک ہے، اور تالیف فوائد کا باعث محرک یا فاعل مختار ضیاء الدین ہی ہے نہ کہ نفع؛ کیونکہ "نفع" کو کسی چیز کا کوئی اختیار ہی نہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ضیاء الدین کو تالیف فوائد کے لیے باعث کہنا درست نہیں؛ اس لیے کہ اس صورت میں مشبہ اور مشبہ بہ میں مغایرت نہیں رہے گی؛ کیونکہ علت غائیہ بھی معلول کے لیے باعث ہوتی ہے، حالانکہ ان میں مغایرت ضروری ہے ورنہ تشبیہ الشیء بنفسہ لازم آئے گی جو باطل ہے۔

محشی علام نے المحرک فرما کر اس کا بھی جواب دیدیا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ضیاء الدین محض باعث نہیں ہے بلکہ باعث محرک ہے اور علت غائیہ اگرچہ باعث ہوتی ہے مگر باعث محرک نہیں ہوتی؛ کیونکہ باعث محرک سے مراد فاعل مختار ہے اور علت غائیہ کو کسی چیز کا اختیار نہیں۔ کما لا یخفی.

قوله: (وما توفيقي إلاّ بالله) التوفيق: جعل الأسباب موافقة للمطلوب . قوله: (وهو حسبي) الحسب: بسنده بودن وخُرسند كردن. قوله: (ونعم الوكيل) الوكيل: آنكه كاري بوي گذارند، والجملة عطف على جملة "هو حسبي" أو عطف على "حسبي" لتضمّنه معنى الفعل والمخصوص محذوف والمخصوص هو الضمير المتقدّم.

ترجمہ:

قولہ: (اور مجھے توفیق نہیں مگر اللہ ہی کی طرف سے) توفیق کا معنی ہے: "اسباب کو مطلوب کے مطابق کر...

(اور وہ مجھے کافی ہے) حسب کا معنی ہے: ''کافی ہونا اور خوش کرنا'' ۔قولہ: (اور وہ کیا ہے اچھا کارساز ہے) وکیل وہ ہے جس کے سپرد کوئی کام کرتے ہیں۔ یہ جملہ یا تو ''ھو حسبی'' کے پورے جملے پر معطوف ہے اور مخصوص بالمدح محذوف ہے۔ یا صرف ''حسبی'' پر معطوف ہے؛ اس لیے کہ حسبی معنیٔ فعل کو متضمن ہے اور اس تقدیر پر مخصوص بالمدح وہ ضمیر ہے جو حسبی سے پہلے ہے۔

شرح:

قولہ: [التوفیق: جعل الاسباب موافقة للمطلوب]

یہ توفیق کے لغوی معنی کا بیان ہے کہ لغت میں توفیق کا معنی ہے: اسباب کو مطلوب کے مطابق کر دینا۔ مثلاً اگر کوئی شخص حج بیت اللہ کا ارادہ رکھتا ہے تو اللہ تعالی اسے اس کی استطاعت عطاء فرما دے کہ اسے زادِ راہ، صحت، سواری اور پر امن راستہ مل جائے، یہ توفیق ہے۔

اور اس کا عرفی معنی یہ ہے: جعل الاسباب موافقة للمطلوب الخير یعنی اسباب کو مطلوب خیر کے مطابق کر دینا۔ جیسے مذکورہ بالا مثال۔ متکلمین کے نزدیک اس کا عرفی معنی ہے: الدعوة الى الطاعة یعنی اطاعت کی طرف بلانا ۔اور بعض حضرات نے توفیق کا عرفی معنی یہ بیان کیا ہے: خلق القدرة على الطاعة یعنی اطاعت پر قدرت دینا۔

اگر کہیے کہ توفیق میں یہ شرط ہے کہ مطلوب' خیر یعنی اچھا ہو برا نہ ہو؛ کیونکہ اسباب کو شر کے مطابق کر دینا توفیق نہیں بلکہ ''خذلان'' ہے۔ لہٰذا محشی کو چاہیے تھا کہ مطلوب کے ساتھ خیریت کی قید بھی لگاتے تا کہ تعریف توفیق سے خذلان خارج ہو جاتا۔

تو اس کے دو جواب ہیں: پہلا جواب یہ ہے کہ مطلوب کے ساتھ خیریت کی قید توفیق کے معنیٔ عرفی میں ہے نہ کہ اس کے معنیٔ لغوی میں، اور محشی علیہ الرحمہ کا مقصود یہاں توفیق کا لغوی معنی بیان کرنا ہے نہ کہ اس کا معنیٔ عرفی بیان کرنا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں المطلوب سے مراد وہ مطلوب ہے جسے عقولِ سلیمہ طلب کریں اور شک نہیں کہ جسے عقولِ سلیمہ طلب کریں وہ خیر ہی ہوگا، لہٰذا اسے الگ سے ذکر کرنے کی حاجت نہیں، ولا یرد ما قلت.

اگر کہیے کہ: اسباب کی طرف ''موافق کرنے'' کی نسبت کرنا درست نہیں؛ اس لیے کہ سبب جبکہ وہ سبب ہے موافقِ مطلوب اور مقتضیٔ مطلوب ہی ہوگا ورنہ وہ اس کا سبب کہاں ہوا؟ پھر اسے موافق کرنے کا کیا معنی؟ یہ تحصیلِ حاصل ہے جو باطل ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ'' جعل الاسباب موافقة الخ سے مراد' توجیہ الاسباب بأسرها الی المسببات ''یعنی اسباب کو سرے سے مسببات کی طرف پھیر دینا ہے یعنی اسباب پیدا کر دینا، اور ظاہر ہے کہ بندے کے ہر مطلوب کے اسباب اس کے لیے مہیا نہیں ہوتے، لہٰذا اسبابِ مطلوب کی طرف ''مہیا کر دینے'' کی نسبت درست ہے۔

قوله: [الحسب بسنده بودن و خور سند کردن]

یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ملا جامی قدس سرہ السامی کا قول: ''وهو حسبی'' صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ ''قاموس'' حسب کا معنی یہ بیان کیا گیا ہے: ''اپنے آباء واجداد کے مفاخر یا علم و مال کے مفاخر شمار کرنا''۔ اور یہاں ان میں سے کوئی معنی مناسب نہیں، کما لا یخفی.

محشی علیہ الرحمہ نے اس عبارت میں حسب کا لغوی اور مرادی معنی بیان فرما کر اس اعتراض کا جواب دیدیا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حسب کے استعمال کی دو صورتیں ہیں: (۱) بلا اضافت استعمال۔ (۲) بالاضافت استعمال۔ معترض نے جو معنی بیان کیا ہے وہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ حسب بغیر اضافت کے استعمال ہو۔ اور جب یہ اضافت کے ساتھ استعمال ہو تو اس کا معنی ''بسنده بودن'' یعنی کافی ہونا یا ''خورسند کردن'' یعنی خوش کرنا ہوتا ہے۔ اور چونکہ شارح کے قول میں یہ بالاضافت مستعمل ہے لہٰذا یہاں حسب کا معنی ''کافی ہونا'' ہوگا۔ اور یہ معنی بالکل بجا ہے۔ فلا اشکال علیه.

اگر کہیے کہ شارح علیہ الرحمہ کے قول: ''وهو حسبی'' میں ''حسب'' کا حمل بالمواطاۃ ''ھو'' ضمیر پر ہے جو اسم جلالت کی طرف راجع ہے؛ حالانکہ یہ حمل درست نہیں؛ کیونکہ حسب وصف محض ہے اور ھو ضمیر ذات سے عبارت ہے اور وصف محض کا حمل ذات پر درست نہیں۔ اور محشی علیہ الرحمہ نے بھی صرف معنیٔ مصدری کے بیان پر اکتفاء فرمایا ہے حالانکہ ان پر لازم تھا کہ یہاں حسب کو یا تو بمعنی اسم فاعل ٹھہراتے یا اس سے پہلے لفظ ''ذو'' مضاف محذوف بتاتے تاکہ صحت حمل ظاہر ہو جاتی اور معترض کو اعتراض کا موقع نہ ملتا۔

مولانا عبد الحکیم سیالکوٹی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ محشی علیہ الرحمہ کی مراد بیان معنیٔ مصدری سے یہ ہے کہ یہ اصل میں تو مصدر ہے لیکن یہاں استعمال اسم فاعل (محسب) کے معنی میں کیا گیا ہے۔

لیکن مولانا نور محمد مدقق علیہ الرحمہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ محشی علیہ الرحمہ کا یہاں حسب کو بمعنی اسم فاعل نہ ٹھہرانا یا سے پہلے لفظ ''ذو'' مضاف محذوف نہ ماننا شیخ عبد القاہر کے قول کی رعایت کی وجہ سے ہے۔ چنانچہ انہوں نے خنساء کے

قولہ: فانما ھی ادبار و اقبال کے بارے میں کہا ہے کہ یہاں پر ادبار واقبال کواسم فاعل کے معنی میں ٹھہرانا یاان سے پہلے لفظ''ذو''محذوف ماننا کلام کوایک امرِ غسیل یعنی خالی عن المقصود شئی کی طرف نکال دینے کے مترادف ہے؛ کیونکہ اگر قائل کا مقصود اسے اسم فاعل کے معنی میں لینا ہوتا یا اس سے پہلے لفظ''ذو''محذوف ماننا ہوتا تو اسے ذکر ہی کر دیتا نہ کہ اسے درجۂ مراد میں رکھتا، لہٰذا یہ اپنے اصلی معنی پر ہی باقی ہیں، اور''مجاز فی النسبۃ''کے قبیل سے ہے جسے''مجاز عقلی''کہا جاتا ہے۔

اس تقدیر پر محشی علیہ الرحمہ کا معنیٔ مصدری ولغوی کا بیان، معنیٔ مرادی کا بیان بھی ہے، یعنی یہاں یہ مراد نہیں حسب بمعنی''محسب''ہے اور نہ یہ کہ اس سے پہلے لفظ''ذو''محذوف ہے بلکہ علی حالہ مبالغۃ اس کا حمل ہو ضمیر پر ہے۔ جیسے: زید عدل میں جبکہ بمعنی عادل یا ذوعدل نہ لیا جائے۔

نیز اگر حسب کو بمعنی اسم فاعل لیا جائے یا اس سے پہلے لفظ''ذو''محذوف مانا جائے تو بر تقدیر اول یہ''مجاز فی الطرف''کے قبیل سے ہوگا جو کلمہ کو مع قرینہ غیر ما وضعت لہ میں استعمال کرنے سے عبارت ہے، اور بر تقدیر ثانی یہ''مجاز بالحذف''کے قبیل سے ہوگا، اور اگر اسے علی حالہ یعنی اپنے معنیٔ اصلی پر باقی رکھا جائے تو یہ''مجاز فی النسبۃ''یا''مجاز عقلی''ہوگا، اور یہ ان دونوں سے زیادہ بلیغ ہے؛ کیونکہ اس تقدیر پر حمل مبالغۃ ہوتا ہے، لہٰذا اسی بلاغت کی تحصیل کے لیے محشی علیہ الرحمہ نے اسے نہ بمعنی اسم فاعل لیا ہے اور نہ اس سے پہلے لفظ''ذو''محذوف مانا ہے۔

اگر کہیے کہ لیکن علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ نے تو شرح''تلخیص''میں''حسبی''کی تفسیر''محسبی''سے کی ہے!

تو اس کا جواب یہ ہے کہ خود محشی علیہ الرحمہ نے بھی اپنے آئندہ قول:''لتضمنہ معنی الفعل''میں اس کے جواز کی طرف اشارہ فرمایا ہے، لیکن جہاں تک اولویت کا تعلق ہے تو وہ اس طرح کے امثلہ کو اپنے معانیٔ اصلیہ پر باقی رکھنا ہی ہے۔ واللہ تعالی أعلم.

قولہ: [الوکیل آنکہ کاری بوی گذارند]

یہ وکیل کے لغوی اور مرادی معنی کا بیان ہے کہ لغت میں وکیل کا معنی ہے: آنکہ کاری بوی گذارند یعنی وہ جس کے سپرد کوئی کام کیا جائے۔ اور یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ''لباب''میں وکیل کا معنی یہ بیان کیا گیا ہے:''ما تکا علیہ غیرہ''یعنی وہ چیز جس پر ٹیک لگائی جائے۔ اور ظاہر ہے جس پر ٹیک لگائی جاتی ہے وہ جسم ہوتا ہے، اور اللہ تبارک و تعالی جسم اور جسمانیات سے پاک ہے، لہٰذا اللہ تعالی کے لیے یہ لفظ استعمال کرنا درست نہیں۔

محشی علیہ الرحمہ نے اس عبارت سے جواب دیدیا کہ یہاں وکیل کا معنی وہ نہیں جس کا لب لباب صاحب ''لباب'' نے بیان کیا ہے، بلکہ وہ معنی مراد ہے جس کی تصریح صاحب ''صراح'' نے کی ہے یعنی وہ جس کے سپرد کوئی کام کیا جائے، اور شک نہیں کہ بندے اپنے تمام کام اللہ تبارک وتعالی ہی کے سپرد کرتے ہیں اور وہی سب کا کارساز حقیقی ہے۔ حضرت مولانا حسن رضا خان علیہ رحمۃ المنان فرماتے ہیں: ؎

کیونکر نہ مرے کام بنیں غیب سے حسن   بندہ بھی ہوں تو کیسے بڑے کارساز کا

قوله: [والجملة عطف الخ]

یہ عبارت ایک اشکال کا دفعیہ ہے۔ اشکال یہ ہے کہ جملہ ''نعم الوکیل'' یا تو ماقبل پورے جملے ''هو حسبي'' پر معطوف ہے یا صرف ''حسبي'' پر معطوف ہے، اور دونوں ہی صورتیں باطل ہیں؛ پہلی صورت اس لیے باطل ہے کہ هو حسبي جملہ خبریہ ہے اور نعم الوکیل جملہ انشائیہ ہے؛ کیونکہ نعم فعل انشاء مدح کے لیے موضوع ہے، لہٰذا اگر اس کا عطف هو حسبي پر کیا جائے تو عطف الانشاء علی الاخبار لازم آئے گا؛ حالانکہ خبر اور انشاء میں کمال انقطاع ہوتا ہے اور کمال انقطاع کی صورت میں ترک عطف واجب اور عطف ناجائز ہوتا ہے۔

اور دوسری صورت اس لیے باطل ہے کہ حسبي مفرد ہے اور نعم الوکیل جملہ ہے، لہٰذا اگر اس کا عطف حسبي پر ہو تو عطف الجملة علی المفرد لازم آئے گا اور یہ بھی ناجائز ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے اس عبارت سے اس کا دفعیہ فرمایا ہے، جس کا بیان یہ ہے کہ یہاں دونوں صورتیں جائز ہیں یعنی نعم الوکیل عطف ماقبل پورے جملے هو حسبي پر بھی ہوسکتا ہے اور صرف حسبي پر بھی ہوسکتا ہے۔

برتقدیر اول توجیہ یہ ہے کہ نعم الوکیل میں نعم فعل ہے الوکیل اس کا فاعل ہے، فعل با فاعل خود جملہ فعلیہ ہوکر مبتدأ محذوف هو (جو نعم سے پہلے محذوف ہے) کی خبر ہے اور مبتدأ خبر مل کر یہ جملہ اسمیہ خبریہ ہے، لہٰذا خبر کا عطف خبر پر ہی ہے۔ ولا یلزم المحظور المذکور.

اور برتقدیر ثانی توجیہ یہ ہے کہ حسبي معنی فعل کو متضمن ہے یعنی یحسبني کے معنی میں ہے اور یحسبني جملہ ہے لہٰذا یہ عطف الجملة علی الجملة ہی کے قبیل سے ہے۔

اور عطف الانشاء علی الاخبار کا جواب یوں بھی دیا جاسکتا ہے کہ یہ عطف الانشاء علی الاخبار نہیں بلکہ

عطف الانشاء على الانشاء ہے؛ کیونکہ جملہ اولیٰ ''ھو حسبی '' اگرچہ صورتاً اخباریہ ہے مگر وہ محل دعاء میں واقع ہے جس سے مقصود انشاءِ کفالت ہے، جیسا کہ شارح علیہ الرحمہ کا قول: وما توفیقی الا باللہ بھی اگرچہ صورتاً اخباریہ ہے مگر معنی انشائیہ ہے جو انشاءِ توکل کے لیے لایا گیا ہے۔

اگر کہیے کہ جملہ ''وما توفیقی الا باللہ '' کو جملہ انشائیہ قرار دینا ہرگز درست نہیں؛ کیونکہ اس میں واو عطف کے لیے ہے اور اس سے ماقبل تمام جملے خبریہ ہیں، لہٰذا اسے انشائیہ ماننے کی صورت میں عطف الانشاء علی الاخبار لازم آئے گا جو ناجائز ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے آپ کی اطلاع کے لیے عرض ہے کہ اس میں واوٗ عاطفہ نہیں ہے بلکہ اعتراضیہ ہے اور یہ جملہ، جملہ معترضہ ہے جو ایک نکتے کے بیان کے لیے لایا گیا ہے، وہ نکتہ اپنے آپ سے عجب اور خود پسندی کو دور کرنا ہے۔

اور اس کا تیسرا جواب اس طرح بھی دیا جا سکتا ہے کہ جملہ ثانیہ ''نعم الوکیل '' کا عطف جملہ اولیٰ ''ھو حسبی '' پر عطف القصة علی القصة کے قبیل سے ہے۔

اگر کہیے کہ اسے عطف القصة علی القصة کے قبیل سے ٹھہرانا صحیح نہیں؛ کیونکہ عطف القصة علی القصة کا معنی علامہ سید شریف جرجانی نے صاحب ''کشاف'' سے بایں الفاظ نقل کیا ہے: ان یعطف جمل مسوقة لغرض علی جمل مسوقة لغرض آخر للمناسبة بین الغرضین فکلما کانت المناسبة اشد کان العطف احسن من غیر النظر الی کون الجمل خبریة او انشائیة یعنی ''بعض ایسے جملوں کا عطف جو کسی ایک غرض کے لیے لائے گئے ہوں دیگر ایسے بعض جملوں پر کرنا جنہیں کسی اور غرض کے لیے لایا گیا ہو اس لیے کہ دونوں غرضوں میں مناسبت ہے قطع نظر اس سے کہ وہ جملے خبریہ ہوں یا انشائیہ، اور دونوں غرضوں میں مناسبت جس قدر زیادہ ہوگی اتنا ہی ان میں عطف بہتر ہوگا''۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عطف القصة علی القصة میں متعدد جملوں کا عطف متعدد جملوں پر ہوتا ہے جبکہ یہاں ایسا نہیں تو اسے اس قبیل سے قرار دینا کیونکر درست ہو سکتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسے اس قبیل سے قرار دینا علامہ سعد الدین تفتازانی کی تصریح پر مبنی ہے، چنانچہ انہوں نے شرح ''تلخیص المفتاح'' کے باب وصل وفصل میں عطف القصة علی القصة کی تعریف بدیں الفاظ رقم فرمائی ہے: عطف مضمون احدی الجملتین علی حاصل مضمون الاخری من غیر نظر الی الانشائیة والاخباریة کو

یعنی "اخباریت اور انشائیت سے قطع نظر کرتے ہوئے دو جملوں میں سے ایک جملے کے مضمون کا عطف دوسرے کے مضمون پر کردینا"۔ اس سے معلوم ہوا کہ عطف القصة على القصة کے لیے جملوں کا متعدد ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ یہ عطف دو جملوں کے مابین بھی ہوسکتا ہے۔

قوله: [لتضمنه معنى الفعل]

یہ بھی اعتراض کا جواب ہے۔اعتراض یہ ہے کہ آپ نے نعم الوکیل کو حسبی پر معطوف مانا ہے؛ حالانکہ حسبی مفرد ہے اور نعم الوکیل جملہ ہے اور جملہ ومفرد میں سے ایک کا دوسرے پر عطف صحیح نہیں۔

محشی نے لتضمنه معنى الفعل فرما کر اس کا جواب دیا ہے جس کا بیان یہ ہے کہ نعم الوکیل کا عطف لفظ حسبی پر محض اس اعتبار سے ہے کہ یہ مصدر بمعنی فعل یحسبنی ہے، لہذا یہ عطف الجملة على المفرد نہیں بلکہ عطف الجملة على الجملة ہے۔فلا ایراد۔

البتہ اس تقدیر پر وہی اعتراض عود کرے گا جو نعم الوکیل کو ھو حسبی پر معطوف ماننے کی صورت میں وارد ہوا تھا، یعنی عطف الانشاء على الاخبار؛ کیونکہ جب حسبی بمعنی یحسبنی مانا جائے گا تو یہ جملہ فعلیہ خبریہ بنے گا اور نعم الوکیل جملہ انشائیہ ہے۔

لیکن یہاں بھی وہی تین جوابات جو پہلے بیان کردیے گئے۔اور اس کا چوتھا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ جملہ حسبنی اگرچہ اخبار ہے مگر یہ محل اعراب میں واقع ہے؛ کیونکہ یہ ھو کی خبر واقع ہے، اور انشاء کا عطف اس خبر پر جائز ہے جو محل اعراب میں واقع ہو، جیسا کہ اللہ تبارک وتعالی کے فرمان عالی: ﴿قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ میں نعم الوکیل جملہ حسبنا الله پر معطوف ہے؛ اس لیے کہ یہ ایسی خبر ہے جو محل اعراب میں واقع ہے؛ کیونکہ یہ قالوا کا مقولہ ہے۔

اور نکتہ اس عطف کے جواز میں باوجودیکہ ان میں کمال انقطاع ہوتا ہے یہ ہے کہ وہ جملے جو محل اعراب میں واقع ہوتے ہیں ان کی نسبت مقصود بالذات نہیں ہوتی بلکہ یہ جملے مفردات کے موقع میں واقع ہوتے ہیں لہذا انہیں انہیں مفردات کے حکم پر محمول مانا جاتا ہے جن کے موقع میں یہ واقع ہوں اور انشاء اور اخبار اان کے مختلف ہونے کی کوئی پرواہ نہیں کی جاتی۔

قوله: [هو الضمير المتقدّم]

یعنی وہ ضمیر جملہ ھو حسبی سے پہلے ہے۔

قوله: (هضماً لنفسه بتخييل) إلخ أي: ترك ذلك الجعل كسراً لنفسه وذلك الكسر بتخييل أنّ كتابه من حيث إنّه صنّفه لا من حيث اشتماله على المسائل ليس في مرتبة كتب السلف حتّى يلزم بذلك الترك مخالفتهم؛ فإنّهم إنّما يستحسنون جعله جزءاً فيما يعتنون بشأنه وما هو في مرتبة كتبهم، لكن بقي توهّم ترك الامتثال بالحديث الدائر على الألسن وهو أنّ ((كُلّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيْهِ بِحَمْدِ اللّٰهِ فَهُوَ أَجْزَمُ)) أي: أقطع لايتمّ، فدفعه بقوله: (ولا يلزم) وحاصله أنّ المامور به هو التلفّظ سواء كان معه الكتابة أو لا ولا يلزم من ترك الأوّل ترك الثاني.

ترجمہ:

قولہ: (اپنے نفس کوتوڑنے کے لیے بایں خیال کہ) الخ یعنی مصنف نے اپنے نفس کوتوڑنے کے لیے حمد کواپنی کتاب کا جزء بنانے کوترک فرمادیا، اور یہ کسرِنفس بایں خیال ہے کہ ان کی یہ کتاب اس حیثیت سے کہ اسے انہوں نے اسے لکھا ہے نہ کہ مسائل پر مشتمل ہونے کی حیثیت سے، سلف کی کتب کے مرتبے میں نہیں ہے کہ اس ترک سے ان کی مخالفت لازم آئے؛ کیونکہ سلف صرف ان چیزوں میں حمد کو جزء بنانا پسند فرماتے ہیں جن کی شان کا وہ اہتمام کرتے ہیں، اور یہ کتاب ان کی کتب کے درجہ کی ہے ہی نہیں۔ لیکن اُس حدیث کے حکم کی بجا آوری کے ترک کا وہم باقی رہ گیا جوسب ہی کی زبانوں پر جاری وساری ہے یعنی ''ہروہ امرذی شان جسے اللہ تعالی کی حمد سے شروع نہ کیا جائے جواجزم ہے''۔ یعنی کٹا ہوااور ادھورا ہے۔ لہٰذا شارح نے اسے بھی اپنے قول: ولایلزم الخ سے دفع فرمادیا۔ حاصل دفع یہ ہے کہ مأمور بہ یعنی حدیث پاک میں جس کا حکم فرمایا گیا ہے وہ بدایتِ امر میں زبانی طور پر حمد کو بجالانا ہے خواہ اس کے ساتھ کتابت بھی ہو یا نہ ہو، اور اول (تلفظ مع الکتابۃ) کے ترک سے ثانی (تلفظ بدون الکتابۃ) کا ترک لازم نہیں آتا۔

شرح:

قوله: [أي: ترك الخ]

سابق قول: لــم يصدر هضمـا لنفسه كا قول: یہ بھی اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کا قول: لـم يـصـدر میں چار احتمالات ہیں: (۱) پہلا یہ کہ یہ حرف نفی لـم کا مفعول لہ ہو۔ اس لیے کہ لـم یصدر کے لیے مفعول لہ ہے؛ حالانکہ اس کا مفعول لہ ہونا باطل ہے: اس تقدیر پر معنی حرفی کا معلل بالعلۃ ہونا لازم آئے گا؛ کیونکہ مفعول لہ ماقبل کے لیے علت ہوتا ہے؛ حالانکہ یہ بات محقق ہے کہ معانی حرفیہ کی علت نہیں ہوتی؛ کیونکہ تعلیل، محکوم علیہ یا محکوم بہ ہونے کی صلاحیت پر متفرع ہے اور یہ صلاحیت معانی حرفیہ میں مفقود ہے۔ نیز اس تقدیر پر حرف کے لیے مفعول لہ کا ہونا لازم آتا ہے؛ حالانکہ یہ بھی باطل ہے؛ اس لیے کہ یہ بات بدیہیات سے ہے کہ مفعول لہ صرف فعل ہی کا ہوتا ہے بایں وجہ کہ مفعول لہ ایسے معنی کا اسم ہوتا ہے جس کے حصول کے لیے یا جس کے پائے جانے کی وجہ سے فعل مذکور پایا جاتا ہے، لہٰذا مفعول لہ فعل ہی کا ہوگا۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ یـصـدر کا مفعول لہ ہو۔ اس تقدیر پر معنی یہ ہوگا کہ ''شیخ ابن حاجب نے تصدیر بالحمد تو فرمائی ہے مگر کسر نفس کے لیے نہیں بلکہ کسی اور وجہ سے فرمائی ہے''۔ اس میں ایک خرابی تو یہی ہے کہ یہ فی نفسہ باطل ہے؛ کیونکہ شیخ نے اصلاً تصدیر بالحمد فرمائی ہی نہیں چہ جائیکہ وہ کسر نفس کے لیے نہ ہو بلکہ کسی اور وجہ کی بناء پر۔ اور دوسری خرابی یہ ہے کہ اس میں مقصود شارح کا خلاف اور عکس ہے؛ کیونکہ لـم یصدر رسالته هذه هضما لنفسه سے شارح کا مقصود ماتن کی جانب سے عدم تصدیر بالحمد کا عذر بیان کرنا ہے جبکہ مذکورہ معنی کی بناء پر یہ بیان مفہوم ہو رہا ہے کہ ''ابن حاجب نے کسر نفس کے علاوہ کسی اور وجہ سے تصدیر بالحمد فرمائی ہے۔

اگر کہیے کہ یصدر سے مفعول لہ ماننے کی صورت میں وہ معنی کیسے بنے گا جو آپ نے اوپر ذکر کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفعول لہ فعل معلل بہ کے لیے قید ہوتا ہے اور مقید پر جب نفی داخل ہوتی ہے تو عموماً مقید کی نفی نہیں ہوتی بلکہ قید اڑ جاتی ہے۔ یعنی وہ نفی قید کی طرف راجع ہوتی ہے۔ جیسے کہا جائے: مـا قـعـد بكر عن الحرب جبنا اس میں فعل قعود مقید ہے اور جبنا اس کے لیے قید ہے اور فعل مقید پر نفی داخل ہے لہٰذا مقید باقی رہے گا اور قید اڑ جائے گی اور معنی یہ ہوگا کہ: ''بکر جنگ سے رہ گیا مگر بزدلی کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی اور وجہ سے''۔ اسی طرح مـا نـحـن فـيـه میں يصدر مقید ہے اور هـضـمـا لنفسه اس کے لیے قید ہے اور مقید پر نفی ''لم'' داخل ہے، لہٰذا قید ''هـضـمـا لنفسه'' (کسر نفس) کی نفی ہو جائے گی، اور مقید ''تـصـديـر بالحمد'' باقی رہے گا اور معنی وہی ہوگا جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہ پورے مجموع مرکب یعنی ''لـم يـصـدر'' کا مفعول لہ ہو۔ لیکن یہ بھی باطل ہے؛ کیونکہ

فعل معلل بہ مفعول لہ میں عامل ہوتا ہے اور ''لم یصدر'' بمجموعہ هضما لنفسه کا عامل نہیں بن سکتا۔ نیز مفعول لہ وہ ہوتا ہے جس کے لیے فعل کیا گیا ہو اور عدم تصدیر فعل نہیں بلکہ عدم فعل ہے۔

(۴) اور چوتھا احتمال یہ ہے کہ یہ اس فعل مثبت کا مفعول لہ ہو جو لم یصدر کا لازم ہے یعنی ''انتفی التصدیر''۔ مگر یہ بھی باطل ہے؛ اس لیے کہ مفعول لہ کے نصب کے لیے شرط یہ ہے کہ اس کا اور اس کے فعل معلل کا فاعل ایک ہی ہو جبکہ یہاں ایسا نہیں ہوگا؛ کیونکہ ''انتفی'' کا فاعل ''تصدیر'' بنے گا اور ''هضما'' کا فاعل مصنف کافیہ ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے ای: ترک الخ فرما کر معترض کی ساری لمبی چوڑی تقریر پر پانی پھیر دیا اور بتا دیا کہ معترض کے بیان کردہ چاروں احتمالات میں سے یہاں کوئی بھی احتمال معتبر نہیں، بلکہ ''هضما لنفسه'' اس فعل کا مفعول لہ ہے جو ''لم یصدر'' کا مدلول ہے یعنی ''ترک'' تقدیر یہ ہوگی: ''ترک المصنف التصدیر بالحمد کسرا لنفسه'' یعنی ''مصنف نے کسر نفس کے لیے تصدیر بالحمد کو ترک کر دیا''۔

اس تقدیر پر ان خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی جو مذکورہ بالا احتمالات میں معترض نے بیان کی ہے۔ فتأمل.

قوله: [ذلک الجعل]

یہ دو اعتراضات کا دفعیہ ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ شیخ ابن حاجب کی طرف ترک تصدیر بالحمد کی نسبت کرنا ان پر الزام ہے؛ کیونکہ انہوں حمد کو اپنی کتاب کا جزء نہیں بنایا اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ انہوں حمد کو بالکل ترک کر دیا ہو، ہوسکتا ہے کہ انہوں نے حمد باللسان کر لی ہو۔

محشی علیہ الرحمہ نے ذلک الجعل فرما کر اس کو دفع فرما دیا کہ مراد مطلقاً ترک تصدیر نہیں بلکہ ترک التصدیر علی وجه الجعل یعنی شیخ ابن حاجب نے حمد کو اپنی کتاب کا جزء بنانے کو ترک کر دیا۔ فلا ایراد.

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ مصنف علیہ الرحمہ نے کسر نفس کے لیے تصدیر بالحمد کو ترک کر دیا؛ حالانکہ کسر نفس تصدیر بالحمد کو ترک کرنے میں نہیں؛ کیونکہ ترک حمد تو نفس امارہ کا عین مقتضٰی ہے جو حمد کو بجالانے میں کاہل اور سست ہوتا ہے اور کسر نفس مخالفت نفس امارہ میں ہے نہ کہ اس کی اطاعت میں! کیا یہ ہوسکتا ہے کہ کوئی شخص نماز روزوں کو اس وجہ سے ترک کر دے کہ میں بھلا اس قابل کہاں کہ نماز پڑھوں اور روزے رکھوں یہ تو عابدوں اور زاھدوں کا حصہ ہے، اور اس کے اس

ترک صوم وصلوۃ کو کسر نفس پر محمول کیا جائے؟ حاشا و کلا.

محشی علیہ الرحمہ نے ذلک الجعل سے اس کو بھی دفع فرمادیا کہ علامہ ابن حاجب نے حمد کو اپنی کتاب کا جزء بنانے کو ترک کردیا ہے یعنی حمد بالکتابت کو ترک کیا ہے مطلقاً حمد کو ترک نہیں فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ اس جعل یعنی جعل الحمد جزءً من کتابه کو ترک کرنا کسر نفس کی بناء پر ہوسکتا ہے؛ کیونکہ نفس تو یہ چاہتا ہے کہ اس کی مماثلت بڑے بڑے مصنفین کے ساتھ ہو اور اس کی ایک ظاہری صورت یہ بھی ہے کہ تصنیف وتالیف کتب میں جو طور طریقہ اور اسلوب ان کا ہے وہی اپنا بھی ہو تاکہ کچھ نہ کچھ ان سے برابری ہو جائے، اور شک نہیں کہ ایسی صورت میں ان کے طریق واسلوب کو چھوڑ کر اپنے نفس کو ان کی برابری کا وہم نہ ہونے دینا یقیناً نفس کی مخالفت اور کسر نفس ہے۔

اگر کہیے کہ محشی علیہ الرحمہ کے ذلک الجعل کہنے کی کوئی حاجت نہیں تھی؛ اس لیے کہ یہ تو خود شارح کے کلام ''بأن جعله جزءً منه'' سے بھی مفہوم ہے کہ ابن حاجب نے حمد کو اپنی کتاب کا جزء بنانے کو ترک کیا ہے نہ کہ مطلقاً تصدیر بالحمد کو۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ محشی علیہ الرحمہ کا مقصود اس عبارت سے یہ بتانا ہے کہ نفی جب مقید پر داخل ہوتی ہے تو قید کو اڑادیتی ہے اور مقید باقی رہتا ہے جیسا کہ شارح کے کلام ''لم یصدر رسالته هذه بحمد الله سبحانه بأن جعله جزءً منها'' میں ''یصدر'' مقید ہے اور ''بأن جعله جزءً منها'' اس کے لیے قید ہے لہٰذا جب مقید پر نفی ''لم'' داخل ہوئی تو اس نے قید ''جعل الحمد جزءً من الرسالة'' کو اڑادیا لہٰذا کلام شارح کا مطلب یہ ہوگا کہ ''شیخ علیہ الرحمہ حمد اللہ کو اپنے رسالے کا جزء بنانے کو ترک کردیا''۔

قوله: [كسرا لنفسه]

یہ دو اعتراضات کا جواب ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کا هضم النفس کو مفعول لہ بنانا صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ مفعول لہ علت غائیہ ہوتی ہے اور علت غائیہ امر اختیاری ہوتا ہے جبکہ هضم النفس امر اختیاری نہیں؛ اس لیے کہ هضم کا معنی ہے: ''انکسار'' اور انکسار اختیاری نہیں ہوتا بلکہ مطاوع کسر ہوتا ہے۔

یا ورود ایراد بایں طور ہے کہ هضم کا معنی ہے ''انکسار'' اور انکسار نفس کا فعل ہے نہ کہ شیخ کا؛ حالانکہ نصب مفعول لہ کے لیے شرط یہ ہے کہ مفعول لہ اور فعل معلل بہ کا فاعل ایک ہی ہو، یہاں چونکہ دونوں کے فاعل جدا جدا ہو گئے کہ ترک کا فاعل شیخ ابن حاجب ہیں اور هضما کا فاعل نفس ہے لہٰذا نصب مفعول لہ ناجائز ہوا۔

محشی علیہ الرحمہ نے ھضما لنفسہ کی تفسیر کسرا لنفسہ سے فرما کر اس کا جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں ھضم بمعنی انکسار نہیں بلکہ بمعنی کسر ہے اور کسر چونکہ فعل اختیاری ہے اور شیخ ہی کا فعل ہے اس لیے اسے مفعول لہ بنانے میں کوئی حرج نہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کا ترکِ تصدیر بالحمد کو ہضم نفس کے لیے قرار دینا درست نہیں؛ کیونکہ ہضم کا معنی ''انحدار الطعام فی المعدۃ'' ہے یعنی ''کھانے کا معدے میں اتر جانا''۔ لہٰذا عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ''شیخ نے کھانے کے معدے میں اترنے کے لیے تصدیر بالحمد کو ترک کر دیا''۔ یہ معنی اولاً تو خود فاسد اور لغو ہے، ثانیاً اس میں مفعول لہ اور فعل معلل بہ کے فاعل جدا جدا ہیں؛ کہ ھضم (انحدار) کا فاعل طعام ہے اور ترک کا فاعل شیخ ہیں۔

محشی علام نے مذکورہ تفسیر سے اس کا بھی جواب دیدیا کہ یہاں ھضما بمعنی کسرا ہے۔ اگر کہیے کہ ھضما لنفسہ کو اگر بمعنی کسرا لنفسہ لیا جائے تب بھی معنی درست نہیں ہوگا؛ کیونکہ کسر محسوسات میں ہوسکتی ہے جبکہ نفس محسوسات میں سے نہیں لہٰذا فسادِ معنی اب بھی باقی ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کسر سے مراد تذلل ہے یعنی نفس کو ذلیل کرنے کے لیے اپنی کتاب کو کتب اسلاف کی نہ سمجھتے ہوئے حمد کو اس کا جزء نہ بنایا۔

اگر کہیے کہ اگر مراد تذلل ہی ہے تو محشی علیہ الرحمہ نے پہلے ہی ھضما کی تفسیر تذللا سے کیوں نہیں فرمائی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ھضم بمعنی تذلل نہ لغۃً آتا ہے اور نہ اصطلاحاً، لہٰذا ھضم کی تفسیر تذلل سے کرنا درست نہ ہوتا۔

قولہ: [وذلک الکسر بتخییل الخ]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح کے قول: ''ھضما لنفسہ بتخییل ان کتابہ'' الخ میں ''بتخییل ان کتابہ'' الخ جار مجرور ظرف مستقر ہے جو اپنے متعلق کے اعتبار سے نفس کی صفت واقع ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے: ھضما لنفسہ الکائنۃ المتصفۃ بتخییل ان کتابہ من حیث انہ کتابہ لیس ککتب السلف یعنی ''شیخ علیہ الرحمہ نے اپنے نفس کو توڑنے کے لیے تصدیر بالحمد کو ترک کر دیا جو اس تخیل سے متصف ہے کہ اس کی یہ کتاب اس حیثیت سے کہ یہ اس کی کتاب ہے کتب سلف کی طرح نہیں ہے''۔ حالانکہ یہ معنی فاسد ہے؛ اس لیے کہ جب نفس اس تخیل سے متصف ہے یعنی اپنی کتاب کو کتب سلف کی طرح نہیں سمجھ رہا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ پہلے ہی سے منکسر ہے،

پھر اس کے کسر کے لیے تصدیر بالحمد کو ترک کر دینے کا کیا معنی؟
نیز نفس کا اس تخیل سے متصف ہونا خود بھی فاسد ہے؛ کیونکہ نفس کا مقتضی ومطلوب تو مساوات فوقانیہ ہے تو وہ متصف بتخیل انحطاط کیسے ہو سکتا ہے؟

ملا عبد الغفور علیہ الرحمہ نے و ذلک الکسر فرما کر اس کا جواب دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ بتخییل ان کتابه الخ جار مجرور نہ ظرف مستقر ہے اور نہ صفتِ نفس، بلکہ یہ ظرف لغو ہے اور ھضما کے متعلق ہے اور معنی یہ ہے کہ ''کسر نفس اس تخیل کی بناء پر ہے کہ ان کی یہ کتاب اس حیثیت سے کہ یہ ان کی کتاب ہے کتب سلف کی طرح نہیں ہے''۔ فلا یلزم ما الزم ولا یرد ما اورد.

قولہ: [من حیث انه صنفه]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، مگر تقریر اعتراض سے پہلے ایک تمہید کا خیال میں رکھنا ضروری ہے کہ حیثیت کی تین قسمیں ہیں: (۱) حیثیت تعلیلیہ: یعنی وہ حیثیت جو محیث پر حکم کے لیے علت ہو اور اس میں کسی قید زائد کی مفید ہو۔ جیسے کہا جائے: ''الحیوان من حیث انه ناطق انسان'' اس کلام میں ناطق ہونے کی حیثیت، مُحَیَّث (الحیوان) پر حکم (انسانیت) کے لیے علت ہے اور اس میں ایک قید زائد (نطق) کا افادہ کر رہی ہے لہٰذا یہ حیثیت تعلیلیہ ہے۔ معنی یہ ہوگا کہ: ''حیوان ناطق ہونے کی حیثیت کی قید کے ساتھ انسان ہے''۔ (۲) حیثیت تقییدیہ: یعنی وہ حیثیت جو مُحَیَّث پر حکم کیے جانے کی علت تو نہ ہو لیکن اس میں کسی قید زائد کا افادہ ضرور کرے۔ جیسے کہا جائے: '' '' (۳) حیثیت اطلاقیہ: یعنی وہ حیثیت جو محیث پر حکم کیے جانے کی نہ علت ہو اور نہ اس میں کسی قید زائد کی مفید ہو۔ خیال رہے کہ اس حیثیت کا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہوتے ہیں۔ جیسے کہا جائے: ''زید من حیث انه زید رجل'' اس میں زید ہونے کی حیثیت، محیث (زید) پر کیے جانے والے حکم کے لیے نہ علت ہے اور نہ اس میں کسی قید زائد کا اضافہ کر رہی ہے اور چونکہ یہ حیثیت کلا حیثیت ہے اس لیے اس کلام کا معنی ہوگا کہ: ''زید مرد ہے''۔

اب تقریر اعتراض اس طرح ہے کہ شارح کے قول: بتخییل ان کتابه من حیث انه کتابه لیس ککتب السلف میں جو حیثیت ہے وہ تین حال سے خالی نہیں تعلیلیہ ہوگی، تقییدیہ ہوگا یا اطلاقیہ ہوگی؛ پہلے دونوں احتمال باطل ہیں اس لیے کہ حیثیت تعلیلیہ وتقییدیہ دونوں ہی محیث میں کسی قید زائد کا افادہ کرتی ہیں اور اول حکم کے لیے علت بھی ہوتی ہے اور

چونکہ شارح کے اس قول میں محیث اور حیثیت دونوں ایک ہی ہیں لہٰذا اگر اس میں حیثیت کو تعلیلیہ ٹھہرائیں تو تقیید و تعلیل الشیء بنفسہ لازم آئے گی اور اگر اسے حیثیت تقیید یہ کہیں تو تقیید الشیء بنفسہ لازم آئے گی اور یہ دونوں چیزیں باطل ہیں اور مستلزم باطل بھی باطل ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ قول میں حیثیت کا تعلیلیہ اور تقیید یہ ہونا باطل ہے۔ اور جب پہلی دونوں شقیں باطل ٹھہری تو تیسری شق متعین ہوگئی کہ یہ حیثیت' اطلاقیہ ہے مگر چونکہ یہ حیثیت کالعدم ہے اور اس کا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہیں لہٰذا شارح کی عبارت مذکورہ کا مطلب یہ بنے گا: ''شیخ کی کتاب کتب اسلاف کی طرح نہیں ہے''۔ حالانکہ ان کی یہ کتاب کتب سلف سے مرتبے میں کسی طرح کم نہیں ہے، بلکہ کہا گیا ہے: ''انہ لم یسبق احد بمثلہ ''یعنی'' اس سے پہلے اس کی مثل کسی نے پیش نہیں کی''۔

محشی علیہ الرحمہ نے بتخییل ان کتابہ من حیث انہ صنفہ سے اس کا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں حیثیت قید زائد کا افادہ کر رہی ہے اور وہ قید ''کتاب باعتبار تصنیف'' ہے، اور یہ افادۂ قید بایں طور ہو رہا ہے کہ حیثیت سے پہلے جو کتاب کی اضافت ضمیر کی طرف ہے وہ مطلق ہے اور حیثیت کے بعد جو اضافت ہے وہ اختصاص باعتبار تصنیف کے لیے ہے ،اب اگر یہ قید حکم کے لیے علت ہو تو حیثیت تعلیلیہ ہوگی ورنہ تقیید یہ۔

قولہ: [لا من حیث اشتمالہ علی المسائل]

کیونکہ ان کی کتاب اشتمال علی المسائل کے اعتبار سے کتب سلف سے کسی طرح کم نہیں بلکہ فائق ہے۔

قولہ: [لیس فی مرتبۃ کتب السلف]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کا قول: لیس ککتب السلف صحیح نہیں؛ کیونکہ ساری کتابیں ایک جیسی ہوتی ہیں، کتب سلف بھی جلد، اوراق اور نقوش پر مشتمل ہیں اور مصنف کی کتاب بھی اسی طرح ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے لیس فی مرتبۃ الخ فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ شارح کی مراد ان مذکورہ چیزوں میں برابر ہونا نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ کتاب کتب سلف کے مرتبے میں نہیں ہے، یعنی یہاں تشبیہ مرتبے میں ہے نہ کہ کسی اور شئ میں۔

قولہ: [حتی یلزم بذلک الترک مخالفتھم]

یعنی جبکہ شیخ کی کتاب ان کے نزدیک ان کی تصنیف ہونے کے اعتبار سے کتب سلف کے مرتبے میں نہیں ہے تو اسے ان کے طریقے اور اسلوب پر شروع نہ کرنے کے سبب ان کی مخالفت بھی لازم نہیں آئے گی؛ اس لیے کہ مخالفت تو تب لازم آتی

جبکہ مصنف اپنی کتاب کو کتب اسلاف کی طرح سمجھتے اور پھر اسے ان کے طور طریق پر شروع نہ فرماتے۔ واذ لیس فلیس۔

قولہ: [فانھم انما یستحسنون الخ]

یہ ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ چلو مان لیا کہ شیخ علیہ الرحمہ نے کسر نفس کے لیے حمد کو اپنی کتاب کا جزء نہیں بنایا لیکن اس سے مخالفت سلف کا شبہ مندفع نہیں ہوتا، وہ اب بھی باقی ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے فانھم انما الخ فرما کر اس اعتراض کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں حمد کو کتاب کا جزء نہ بنانا سلف صالحین کی مخالفت ہے ہی نہیں؛ کیونکہ سلف صالحین صرف ان چیزوں میں حمد کو جزء بنانا پسند کرتے ہیں جن کو وہ مہتم بالشان سمجھتے ہیں اور جو ان کی کتب کے مرتبے میں ہوتی ہیں اور اس چیز میں حمد کو جزء نہیں بناتے جو ایسی نہ ہو۔ جیسے خطوط، رسائل اور اس طرح کی دیگر تحریریں، لہٰذا جبکہ مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب کو مہتم بالشان نہیں سمجھا اور اسے کتب اسلاف کے مرتبے میں نہ جانا تو اس میں حمد کو ترک کر دینا اور اسے اپنی کتاب کا جزء نہ بنانا سلف کی مخالفت نہیں کہلائے گا بلکہ یہ تو عین اتباع سلف ہے۔ فلا اشکال۔

اگر کہیے کہ اس سے تو یہ مفہوم ہوتا ہے کہ سلف اپنی کتب کو دیگر اشیاء سے اشرف و اعلی سمجھتے تھے؛ حالانکہ اس میں عجب اور خود پسندی کی بو ہے اور اسلاف کا دامن اس سے پاک ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام' مصنف کے تخیل کے تحت ہے نہ کہ علی سبیل التحقیق، یعنی مصنف علیہ الرحمہ یہ سمجھتے ہیں کہ جو چیزیں مہتم بالشان ہوں اور جن کا اہتمام ملحوظ ہو ان میں وہ حمد کو جزء بناتے ہیں، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسلاف فی الواقع خود بھی اپنی کتب کو مہتم بالشان سمجھتے ہیں۔

قولہ: [وما ھو فی مرتبۃ کتبھم]

اس میں لفظ''ما'' یا تو نافیہ ہے اور اس تقدیر پر واؤ حالیت کے لیے ہوگی اور معنی یہ ہوگا کہ: ''سلف ان کتابوں میں حمد کو جزء بنانا پسند کرتے ہیں جو مہتم بالشان ہوں؛ حالانکہ شیخ کی یہ کتاب کتب سلف کے مرتبے میں نہیں ہے کہ اس میں حمد کو جزء نہ بنانے سے ان کی مخالفت لازم آئے''۔ یا پھر موصولہ ہے اور اس تقدیر پر واؤ عاطفہ ہوگی اور اس کا عطف ''فیما'' میں ''ما'' پر ہوگا، معنی یہ بنے گا کہ: ''سلف ان کتابوں میں حمد کو جزء بنانا پسند کرتے ہیں جو مہتم بالشان ہوں اور جو ان کی کتب کے مرتبے میں ہو''۔ اور شیخ کی کتاب ان کے نزدیک نہ مہتم بالشان ہے اور نہ کتب سلف کے مرتبے میں ہے لہٰذا اس میں حمد کو جزء نہ بنانا ان کی

مخالفت نہیں کہلائے گا۔

قوله: [لكن بقي توهم الخ]

اس عبارت سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ شیخ کا اپنی کتاب کو کتب سلف کی طرح نہ سمجھتے ہوئے کسر نفس کے لیے حمد کو اس کا جزء نہ بنانے میں اگرچہ مخالفت سلف لازم نہیں آتی لیکن حدیث پاک: كل امر ذی بال لم يبدء بحمد الله فهو اجزم کی مخالفت اور اس کے امتثال کے ترک کا توہم باقی رہتا ہے؛ کیونکہ اس میں ہر امر ذی شان کو حمد اللہ سے شروع کرنے کا حکم ہے خواہ اسے ذی شان سمجھا جائے یا نہ سمجھا جائے۔

محشی علیہ الرحمہ نے اسے توہم سے اس لیے تعبیر فرمایا ہے کہ شارح کے قول: بان جعله جزءً منها سے یہ واضح ہے کہ شیخ نے حمد کو مطلقاً ترک نہیں فرمایا بلکہ حمد کو کتاب کا جزء بنانے کو ترک فرمایا ہے یعنی حمد کی ایک صورت ''حمد بالکتابت'' کو ترک فرمایا ہے اور اس سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ شیخ نے اس کی دوسری صورت ''حمد باللسان'' کو بھی ترک فرمادیا ہو، اس کے باوجود ترک امتثال بالحدیث کا اعتراض محض ایک توہم نہیں تو اور کیا ہے؟

نیز حدیث پاک میں ہرگز یہ نہیں فرمایا گیا کہ حمد کو مبتدأ بہ کا جزء ہی بنایا جائے؛ کیونکہ یہ مفہوم تب ہوگا جبکہ حدیث پاک میں باء کو ابتداء کا صلہ بنایا جائے اور یہ احتمال (باء کا ابتداء کا صلہ ہونا) محض ایک توہم ہی ہے؛ کیونکہ حمد کو مبتدأ بہ جزء صرف اسی صورت میں بنایا جاسکتا ہے جبکہ مبتدأ بہ ازقبیل الفاظ ہو؛ حالانکہ حمد سے ہر امر ذی شان کو شروع کرنے کا حکم فرمایا گیا ہے خواہ وہ ازقبیل الفاظ ہو جیسے کتابت وغیرہ یا ازقبیل غیر الفاظ جیسے اکل وشرب وغیرہ، لہٰذا حدیث مذکور میں باء مبتدأ بہ صلہ نہیں بن سکتی بلکہ یہ باء ملابست کے لیے ہے اور معنی یہ ہے کہ ''ہر وہ کام جو حمد اللہ سے شروع نہ کیا جائے مقطوع البرکۃ ہے''۔ اور حمد اللہ سے کسی کام کو شروع کرنا عام ہے علی وجہ الجزئیت ہو یا علی غیر وجہ الجزئیت، بہر حال ترک امتثال حدیث کا اعتراض محض ایک توہم ہے، البتہ شارح علیہ الرحمہ نے اپنے قول: ولا يلزم الخ سے اس کا بھی جواب دیدیا ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا۔ ان شاء الله عزوجل.

قوله: [أي: أقطع لايتمّ]

یہ اجزم کی تفسیر ہے اور اس کا مقصد ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔ معترض کہتا ہے کہ ''أجزم'' یا تو ''جزم'' سے مشتق ہے یا ''جزمة'' بکسر الجیم سے مشتق ہے اور بہر تقدیر فساد معنی لازم آتا ہے؛ کیونکہ جزم کا معنی ہے تحکیم اور مضبوطی، لہٰذا معنی یہ

بنے گا: ''ہر وہ امر ذی شان جو حمد اللہ سے شروع نہ کیا جائے وہ احکم اور مضبوط ہے''۔ ظاہر ہے یہ بالکل خلاف مقصود اور فاسد ہے۔ اور بر قول ''قاموس'' ''جزمۃ بکسر الجیم کا معنی ہے: ''سو یا اس سے زائد مویشی'' یا ''دس سے چالیس تک مویشی'' اور اسی طرح ''صراح'' میں ہے: والجزمۃ بکسر الجیم: یک گلہ از شتر ویک رمہ از گوسپند یعنی جزمۃ بکسر جیم کا معنی ہے ''اونٹوں کا ایک گلہ اور بکریوں کا ایک ریوڑ''۔ لہٰذا اس تقدیر پر معنی بنے گا (خاک بدہنش): ''ہر وہ امر ذی شان جو حمد اللہ سے شروع نہ کیا جائے کثیر مویشی والا ہے''۔ وفسادہ اظہر من ان یظہر.

محشی علیہ الرحمہ نے ای اجزم لایتم سے اس کی تفسیر فرما کر اس مردود اعتراض کو دفع فرما دیا، جس کا بیان یہ ہے کہ یہاں اجزم نہ جزم بسکون زاء سے مشتق ہے اور نہ جزمۃ بکسر جیم سے مشتق ہے بلکہ اس کا اشتقاق جزم بفتح زاء سے ہے جس کا معنی ہے ''قطع'' جیسا کہ ''شمس العلوم'' میں ہے: جزمہ یجزمہ ای: قطعہ فالجزم بالفتح القطع یعنی ''جزم فتح کے ساتھ بمعنی قطع ہے''۔ لہٰذا حدیث شریف کا معنی یہ ہے کہ ''ہر وہ امر ذی شان جو اللہ تبارک وتعالیٰ کی حمد کے بغیر شروع کر دیا جائے کٹا ہوا یعنی ادھورا اور نامکمل ہے''۔

اگر کہیے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے کام بغیر حمد اللہ کے شروع کر دیے جاتے ہیں مگر وہ پورے بھی ہو جاتے ہیں اور ایسے بھی کام ہیں جو حمد کے ساتھ شروع کیے گئے مگر اس کے باوجود وہ پورے نہ ہو سکے جیسے ہم سنتے ہیں کہ فلاں بزرگ نے فلاں کتاب لکھنا شروع فرمائی تھی مگر وہ مکمل نہ ہو سکی، فلاں عالم نے فلاں کام شروع کیا تھا مگر وہ پورا نہ ہو سکا وغیرہ؛ حالانکہ ان علماء نے یقیناً اپنے کاموں کو حمد اللہ ہی سے شروع فرمایا ہوگا، لہٰذا حدیث مذکور کا صدق طرداً اور عکساً کس طرح ثابت ہوگا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اقطع سے مراد ظاہراً اور حساً ادھورا اور نامکمل رہ جانا نہیں بلکہ اس سے مراد مقطوع
ن البرکۃ رہ جانا یعنی برکت سے خالی ہونا ہے، تو بغیر حمد اللہ کے شروع کیا ہوا کوئی کام اگرچہ ظاہراً اور حساً پورا ہو بھی جائے
ر برکت سے خالی ہوگا۔ اور اگر حمد اللہ سے شروع کیا ہوا کوئی کام بظاہر پورا نہ بھی ہو مگر اس میں برکت پوری ہوگی، یہی وجہ
ہے کہ ہمارے اسلاف کے وہ کام جو اگرچہ بظاہر نامکمل ہیں مگر انہیں دیکھ اور سن کر ایمان کو نئی تازگی اور جلاء ملتی ہے۔ وللہ
مد اولا وآخرا.

ہ: [وحاصلہ]

یعنی شارح کے قول: ولا یلزم من ذلک عدم الابتداء بہ مطلقاً الخ کا حاصل یہ ہے کہ حدیث پاک: کا

امر ذی بال لم یبدء بحمد الله فھو اجزم میں مامور بہ حمد اللہ کا تلفظ ہے چاہے تلفظ کے ساتھ کتابت بھی ہو اس طرح کہ کتاب کے شروع میں اسے لکھا بھی جائے یا تلفظ تو ہو مگر اس کے ساتھ کتابت نہ ہو اس طرح کہ صرف زبان سے حمد کر لی جائے، دونوں صورتوں میں حدیث شریف پر عمل ہو جائے گا، اور یہاں جو منتفی ہے وہ حمد بالکتابت ہے اور اس کے انتفاء سے حمد باللسان کا انتفاء لازم نہیں آتا۔ کما لایخفی.

قولہ: [ان المأمور بہ]

اگر کہیے کہ ابتداء بالتحمید کو مامور بہ کہنا درست نہیں بلکہ اس کی جگہ مخبر بہ کہنا چاہیے؛ اس لیے کہ حدیث پاک میں ابتداء بالتحمید کا حکم نہیں فرمایا گیا ہے بلکہ خبر دی گئی ہے کہ جو کام حمد سے شروع نہ ہو وہ ادھورا اور نامکمل رہ جاتا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ محشی علیہ الرحمہ کی اس تعبیر میں یعنی تلفظ حمد کو مامور بہ فرمانے میں اشارہ اس طرف ہے کہ حدیث مذکور لفظاً جملہ خبریہ ہے مگر مستعمل معنیٰ امر میں ہے یعنی ''ابدؤا کل امر ذی بال بحمد الله'' کی قوت میں ہے۔ فلا ایراد.

قولہ: [ولا یلزم من ترک الاول ترک الثانی]

یہ ایک وہم کا دفعیہ ہے۔ وہم یہ ہے کہ جب حمد بالکتابت نہیں پائی جا رہی تو حمد باللسان بھی نہیں کی گئی ہوگی!

محشی علیہ الرحمہ نے ولا یلزم الخ فرما کر اس وہم کو دفع فرما دیا، جس کا بیان یہ ہے کہ حمد بالکتابت اور حمد باللسان دونوں متبائن ہیں اور احد المتبائنین کا انتفاء ثانی کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے، لہٰذا یہ ہو سکتا ہے کہ شیخ نے اگرچہ حمد بالکتابت کو ترک کر دیا ہے مگر حمد باللسان بجا لائے ہوں، اور چونکہ حدیث شریف میں مطلقاً ابتداء بالتحمید کا حکم ہے اس لیے حمد باللسان سے بھی حدیث پاک پر عمل ہو جائے گا اور شیخ پر مخالفت حدیث کا الزام دھرنا لغو اور بدگمانی ہوگا۔

اگر کہیے کہ جس طرح احد المتبائنین کا انتفاء ثانی کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے اسی طرح انتفاءِ احد المتبائنین وجود ثانی کو بھی مستلزم نہیں ہے پھر آپ نے یہ کیسے گمان کر لیا کہ شیخ نے حمد باللسان کر لی ہوگی؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث شریف: ((ظُنُّوا الْمُؤْمِنِیْنَ خَیْرًا)) یعنی ''مؤمنین سے اچھا گمان رکھو'' پر عمل کرتے ہوئے شیخ کے بارے میں ہمارا حسن ظن ہے کہ انہوں نے تحمید باللسان کر لی ہوگی۔

قولہ: [وبدء بتقسیمہما أیضاً]

صاحب ''کافیہ'' نے اپنی کتاب کو کلمہ اور کلام کی تعریف سے شروع فرمایا ہے اس پر اعتراض تھا کہ علم نحو کا مقصود کلمہ اور
کلام کے احوال سے بحث کرنا ہے؛ کیونکہ یہی دونوں علم نحو کے موضوع ہیں اور ہر علم میں اس کے موضوع ہی کے احوال سے
بحث کی جاتی ہے، لہٰذا کلمہ وکلام کی تعریفات میں پڑنا اشتغال بمالا یعنی ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے اس کا جواب اپنے قول: بدء بتعریف الکلمة والکلام الخ سے دیا تھا کہ مصنف علیہ
الرحمہ اس کتاب میں کلمہ وکلام کے احوال سے بحث کریں گے اور کسی چیز کے احوال سے بحث کرنا اولاً خود اس چیز کی معرفت پر
موقوف ہوتا ہے؛ کیونکہ شئ مجہول کے احوال سے بحث نہیں ہو سکتی اس سے ظاہر ہوا کہ اولاً کلمہ وکلام کی معرفت ان دونوں کے
احوال سے بحث کا موقوف علیہ ہے، اور مقصود کا موقوف علیہ بھی مقصود ہی ہوتا ہے، لہٰذا اولاً ان دونوں کی تعریفات میں مشغول
ہونا اشتغال بمالا یعنی نہیں ہے بلکہ اشتغال بالمقصود ہے۔

لیکن یہاں ایک اور توہم باقی تھا جس کا دفعیہ محشی علیہ الرحمہ نے وبدء بتقسیمهما الخ سے فرمایا ہے۔ توہم یہ تھا کہ
وجہ مذکور کی بناء پر مصنف کافیہ کا اولاً کلمہ وکلام کی تعریف بیان کرنا تو بجا ہے مگر انہیں چاہیے تھا کہ ان کی تعریفات کے بیان سے
فارغ ہونے کے بعد اصل مقصود کی طرف آجاتے اور ان کے احوال سے بحث شروع فرما دیتے؛ حالانکہ شیخ نے ایسا نہیں کیا بلکہ
ان کی تعریفات سے فارغ ہونے کے بعد ان دونوں کی تقسیم شروع فرمادی چنانچہ کلمے کی تعریف بیان کرنے کے بعد فرماتے
ہیں: وھی اسم وفعل وحرف اسی طرح کلام کی تعریف کے بعد فرماتے ہیں: ولایتأتی الا فی اسمین او اسم وفعل
لہٰذا یہ تقسیم میں پڑنا اشتغال بمالا یعنی ہوا۔

محشی علیہ الرحمہ نے مذکورہ عبارت سے اس وہم کو بھی دفع فرمادیا جس کا بیان یہ ہے کہ شیخ ابن حاجب علیہ الرحمہ نے
کلمہ وکلام کی تعریفات کے بعد ان کی تقسیم کو اس لیے ذکر فرمایا ہے کہ ان کی تقسیم ان کی تعریفات ہی کا تتمہ اور ان کا مکمل ہے؛
کیونکہ کسی شئ کی تعریف میں اس کے مفہوم کی وضاحت ہوتی ہے اور اس کی تقسیم میں اس کے مصداق کا بیان ہوتا ہے لہٰذا کسی شئ
کی تعریف کے بعد اس کی تقسیم کا ذکر ضروری ہے تاکہ تعریف، مفہوم اور مصداق دونوں کے اعتبار سے کامل ہوجائے اور مصنف
علیہ الرحمہ نے ایسا ہی کیا ہے۔ فلا محذور ولا ایراد.

اور اس تقریر منیر سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ کسی شئ کی تعریف بیان کرنے کی وجہ بعینہ اس کی تقسیم کی وجہ بھی ہوگی، لہٰذا
شارح علیہ الرحمہ نے جو جواب دیا ہے وہ جس طرح اس اعتراض کا رافع ہے اس توہم کا بھی دافع ہے

بالتوهّم فتأمّل وأيضًا ظهر بهذا انّه لايسع للايراد على الشارح بانّه بيّن وجه البداية بتعريفي الكلمة والكلام فلِما لم يذكر وجه البداية بتقسيمهما.

قوله: (وبدأ بتعريف الكلمة والكلام) وبدأ بتقسيمهما أيضاً لأنه من تتمّة تعريفهما، أو لتحصيل الأقسام المبحوث عنها. قوله: (لأنه يبحث في هذا الكتاب عن أحوالهما) أي: عن أحوال منسوبة إليهما من حيث إنّها منسوبة إليهما سواء ثبتت لأنفسهما أو لأقسامهما من حيث إنّهما أقسامهما، وفيه إشارة إلى أنهما موضوعا النحو ردًّا على من قال: موضوعه الكلمة والكلام؛ لعدم اختصاص البحث بواحد منهما، وجعل البحث عن أحدهما راجعاً إلى الآخر تكلّف.

ترجمہ:

قولہ: (اور مصنف نے کلمہ اور کلام کی تعریف سے ابتداء کی) اسی طرح مصنف نے ان دونوں کی تقسیم سے بھی ابتداء کی ہے، یا تو اس لیے کہ ان کی تقسیم ان کی تعریف ہی کا تتمہ اور مکمّل ہے، یا اس لیے کہ اُن اقسام کی تحصیل ہو جائے جن کے بارے میں اس کتاب میں بحث ہوگی۔ قولہ: (کیونکہ وہ اس کتاب میں ان دونوں کے احوال سے بحث کریں گے) یعنی ان احوال سے ان دونوں کی طرف منسوب ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ ان کی طرف منسوب ہیں خواہ وہ احوال خود ان کے لیے ثابت ہوں یا ان کی اقسام کے لیے ہوں اس حیثیت سے کہ یہ ان کی اقسام ہیں۔ اور شارح کے اس قول میں اس طرف اشارہ ہے کہ کلمہ وکلام دونوں ہی علم نحو کے موضوع ہیں ان حضرات پر رد کے لیے جنہوں نے کہا کہ نحو کا موضوع صرف کلمہ ہے یا صرف کلام ہے۔ وجہ رد یہ ہے کہ نحو میں بحث ان میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص نہیں بلکہ دونوں ہی سے ہوتی ہے۔ اور ان میں سے کسی ایک کے بارے میں بحث کو دوسرے کی طرف راجع ٹھہرانا تکلف ہے۔

شرح:

قوله: [او لتحصيل الاقسام المبحوث عنها]

یہ توہم مذکور فی السابق کا دوسرا جواب ہے کہ شیخ علیہ الرحمہ نے کلمہ وکلام کی تعریفات کے بعد ان کی تقسیم کو اس لیے بھی شروع فرمایا ہے تاکہ اقسام مبحوث عنہا یعنی اسم، فعل اور حرف کا بیان بھی ہو جائے، اوران اقسام کے بیان کی ضرورت کی طرف محشی علیہ الرحمہ نے اپنے قول: المبحوث عنها سے اشارہ فرمایا ہے کہ ان اقسام کے بیان کی حاجت اس لیے ہے کہ اس علم میں جس طرح خود کلمہ وکلام سے بحث ہوتی ہے جیسے کہتے ہیں: الكلمة اما معربة او مبنية، الكلام اما تقييدي او غير تقييدي وغیرہ اسی طرح ان کی اقسام سے بھی بحث ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے: الحروف مبنية وغيره، تو اگر کلمہ وکلام کی اقسام معلوم نہیں ہوں گی تو ان اقسام کے احوال سے کس طرح بحث ہو سکے گی؟ لہذا مصنف علیہ الرحمہ نے کلمہ وکلام کی تعریفات کے ساتھ ان کی اقسام بھی بیان فرمادیں تاکہ اقسام مبحوث عنہا کی تحصیل ہو جائے۔

قوله: [اى: عن احوال منسوبة اليهما]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح کے قول: لانه يبحث في هذا الكتاب عن احوالهما میں احوالهما سے مراد اگر صرف کلمہ وکلام کے ہیں تو یہ ہمیں مسلم نہیں؛ کیونکہ اس علم میں جس طرح کلمہ وکلام کے احوال سے بحث ہوتی ہے کہ مثلاً کہا جاتا ہے: الكلمة منقسمة الى الاقسام الثلاثة، الكلام منقسم الى المركب من اسمين ومن اسم وفعل اسی طرح کلمہ وکلام کے انواع کے احوال سے بھی بحث ہوتی ہے جیسے کہتے ہیں: الاسم اما مرفوع او منصوب او مجرور، الجملة الخبرية قد تقع حالا وغیرہ اوراسی طرح ان انواع کے انواع کے احوال سے بھی بحث ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے: المرفوع من الفاعل، الجملة الانشائية اما امر او نهي الى غير ذلك اوراسی طرح اس علم میں کلمہ وکلام اوران کے اعراض ذاتیہ سے بھی بحث ہوتی ہے۔

اوراس سے مراد کلمہ وکلام وغیرہما کے احوال ہیں تو دلیل دعوے کے مطابق نہیں ہے؛ کیونکہ دعوی خاص اوردلیل عام ہے؛ اس لیے کہ دعوی کلمہ وکلام کی تعریف سے ابتداء کرنے کا ہے اوردلیل کا مقتضی کلمہ وکلام وغیرہما سے ابتداء کرنا ہے!۔

محشی علیہ الرحمہ نے ای: عن احوال منسوبة اليهما فرماکر اس کا جواب دیا ہے کہ احوالهما سے مراد کلمہ وکلام کے وہ احوال ہیں جو ان کی طرف منسوب ہوں خواہ وہ خودان کے اپنے ہوں یاان کی اقسام کے لیے ہوں، اور چونکہ تمام احوال مذکورہ فی السوال کلمہ وکلام ہی کی طرف منسوب ہوتے ہیں لہذا ماننا پڑے گا کہ یہ تمام احوال کلمہ وکلام ہی کے ہیں اوردلیل بھی مطابق دعوی ہے۔

قوله: [من حيث انها منسوبة اليهما]

یہ بھی ایک اشکال کا دفعیہ ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ احوالهما سے مراد وہ احوال ہیں جو مطلقاً کلمہ وکلام کی طرف منسوب ہوں، اس لحاظ سے تو کلمہ وکلام کے احوال غریبہ بھی احوال مبحوث عنہا فی ہذا الکتاب میں داخل ہو جائیں گے؛ حالانکہ کلمہ وکلام کے احوال غریبہ سے اس علم میں بحث نہیں کی جاتی اور نہ ابن حاجب علیہ الرحمہ نے اس کتاب میں ان سے بحث کی ہے۔ فائدہ: کلمہ وکلام کے احوال غریبہ سے مراد وہ احوال ہیں جو انہیں ان کے اعم اور اخص کے اعتبار سے عارض ہوتے ہیں مثلاً ''کلمہ وکلام کا مسموع ہونا'' ان کا ایک حال اور عرض ہے مگر یہ ان کو ''لفظ'' کے اعتبار سے عارض ہے؛ کیونکہ ''مسموع ہونا'' دراصل لفظ کی صفت ہے؛ کیونکہ لفظ سنا جاتا ہے اور لفظ کلمہ وکلام سے عام ہے؛ کیونکہ لفظ کی دو قسمیں ہیں: موضوع اور مہمل، پھر ''لفظ موضوع'' عام ہے مفرد ہو یا مرکب، اس سے معلوم ہوا کہ لفظ کلمہ وکلام دونوں سے عام ہے۔ اسی طرح ''کلمہ فصیحہ'' اور ''کلام فصیح'' کے اعتبار سے جو احوال کلمہ وکلام کی طرف منسوب ہوں گے وہ بھی ان کے ''احوال غریبہ'' یا ''عوارض غریبہ'' کہلائیں گے۔

محشی علیہ الرحمہ نے من حيث انها الخ فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ احوال منسوبة الى الكلمة والكلام سے مراد وہ احوال ہیں جو اس حیثیت سے ہوں کہ وہ کلمہ وکلام کی طرف منسوب ہیں یعنی حقیقۃً وہ کلمہ وکلام کے احوال ہوں ورکلمہ وکلام ہی کے اعتبار سے ان کی طرف منسوب ہوں نہ کہ اس چیز کے اعتبار سے ان کی طرف منسوب ہوں جو ان سے اعم یا خص ہو؛ کیونکہ وہ احوال جو انہیں اعم یا اخص کے اعتبار سے عارض ہوتے ہیں وہ اس حیثیت سے نہیں ہوتے کہ وہ حقیقۃً ان کی رف منسوب ہیں؛ کیونکہ حقیقۃً تو وہ احوال اس اعم یا اخص ہی کی طرف منسوب ہوں گے۔ لہٰذا اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

اگر کہیے کہ شارح علیہ الرحمہ کا قول: احوالهما مطلق ہے پھر محشی علیہ الرحمہ نے حیثیت کی قید کہاں سے لگا دی؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ احوالهما میں ضمیر کی طرف احوال کی اضافت قیدِ حیثیت کے ملحوظ ہونے پر قرینہ ہے؛ کیونکہ یہاں اضافت اختصاص کے لیے ہے۔ یا قیدِ حیثیت کے ملحوظ ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ امور مختلفہ بالاعتبار میں قیدِ حیثیت کا عتبار ضروری ہے اور چونکہ کلمہ وکلام کے احوال باعتبار عرف مختلف ہوتے ہیں اس لیے یہاں بھی کلمہ وکلام کی طرف منسوب ونے کی قید کا اعتبار ضروری ہے۔

قوله: [سواء ثبتت لانفسهما الخ]

یعنی کلمہ وکلام کی طرف منسوب احوال عام ہیں خواہ وہ خود نفس کلمہ وکلام کے لیے ثابت ہوں ۔ جیسے کہتے ہیں: الکلمة مفرد ''کلمہ مفرد ہے''۔ الکلام مرکب ''کلام مرکب ہے''۔ یا ان کی اقسام کے لیے ثابت ہوں۔ جیسے کہا جاتا ہے: الاسم مرفوع ''اسم مرفوع ہے''۔ الجملة الخبرية قد تقع حالا ''جملہ خبریہ کبھی حال واقع ہوتا ہے'' وغیرہ۔

قولہ: [من حیث انہا اقسامہما]

یہ ایک دخل مقدر کا دفعیہ ہے۔ دخل یہ ہے کہ اس علم میں کلمہ وکلام کے احوال سے بحث کی جاتی ہے اور آپ نے کہا کہ وہ احوال عام ہیں خواہ خود کلمہ وکلام کے ہوں یا ان کی اقسام کے ہوں اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کتاب میں کلمہ وکلام کی اقسام کے احوال سے بھی بحث ہوگی، تو چاہیے کہ جس طرح کلمہ وکلام علم نحو کے موضوع ہیں اسی طرح ان کی اقسام مثلاً اسم، فعل، حرف اور جملہ خبریہ وجملہ انشائیہ بھی علم نحو کے موضوعات ہوں؛ کیونکہ کسی علم میں جس چیز کے احوال سے بحث کی جاتی ہے وہی چیز اس علم کا موضوع ہوتی ہے؛ حالانکہ ان اقسام کے نحو کا موضوع ہونے کا کوئی قائل نہیں ہے!

محشی علام علیہ الرحمہ نے من حیث الخ فرما کر اس کو دفع فرما دیا، مطلب یہ ہے کہ کلمہ وکلام کی اقسام کے احوال سے بالذات بحث نہیں کی جاتی بلکہ اس حیثیت سے ان سے بحث ہوتی ہے کہ وہ کلمہ وکلام کی اقسام ہیں اور اس لحاظ سے ان کے احوال سے بحث بھی درحقیقت کلمہ وکلام ہی کے احوال سے بحث ہے لہٰذا نحو کا موضوع کلمہ وکلام ہی کہلائیں گے نہ کہ ان کی اقسام بھی۔ فلا اشکال.

قولہ: [وفیہ اشارۃ الخ]

یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے احوالهما کیوں فرمایا یعنی احوال کو کلمہ وکلام کی طرف راجع ضمیر کی طرف مضاف کر کے کیوں استعمال فرمایا؟

محشی علام جواب دیتے ہیں کہ اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ کلمہ وکلام دونوں ہی علم نحو کے موضوع ہیں نہ کہ ان میں سے کوئی ایک۔ اور یہ اشارہ اس طرح ہوا کہ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ''مصنف علیہ الرحمہ اس کتاب میں کلمہ وکلام کے احوال سے بحث کریں گے'' اور ظاہر ہے کہ یہ کتاب علم نحو میں ہے تو اس کتاب میں کلمہ وکلام سے بحث کرنا علم نحو میں کلمہ وکلام سے بحث کرنا ہوا اور یہ بات معلوم ہی ہے کہ جس چیز کے احوال سے کسی علم میں بحث کی جاتی ہے وہی چیز اس علم کا موضوع ہوتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ کلمہ وکلام دونوں ہی علم نحو کا موضوع ہیں۔ وھو المطلوب.

قوله: [**ردًا على من قال: موضوعه الكلمة أو الكلام**]

یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔سوال یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے اپنے کلام میں اس طرف کیوں اشارہ فرمایا کہ کلمہ وکلام دونوں علم نحو کے موضوع ہیں؟

محشی علیہ الرحمہ نے ردا علی من الخ سے شارح کے اشارے کا مقصود بیان فرمادیا کہ اس میں ان حضرات کا رد ہے جنہوں نے کہا ہے کہ نحو کا موضوع صرف کلمہ ہے یا صرف کلام ہے دونوں نہیں؛ کیونکہ اگر دونوں موضوع ہوں تو ایک ہی علم کے موضوع کا متعدد ہونا لازم آئے گا؛ حالانکہ علم واحد میں تعدد موضوع جائز نہیں،اس لیے کہ تعدد موضوع تعدد علم پر دلالت کرتا ہے۔

لیکن حق وہی ہے جس کی طرف شارح علیہ الرحمہ نے اشارہ فرمایا ہے،اس کا بیان عنقریب آئے گا۔ان شاء الله تعالى.

قوله: [**لعدم اختصاص البحث بواحد منهما**]

یہ وجہ رد کا بیان اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔سوال یہ ہے کہ کلمہ وکلام میں سے کسی ایک کو نحو کا موضوع قرار دینے والوں کا شارح نے رد کیوں فرمایا ہے،رد تو ان پر کیا جاتا ہے جس کے قول میں خلل ہو جبکہ ایک چیز کو ایک علم کا موضوع قرار دینے میں کوئی خلل نظر نہیں آتا؟

محشی علیہ الرحمہ نے لعدم الختصاص الخ فرما کر اس کا جواب دیا ہے،جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے قول میں خلل ہے؛ کیونکہ نحو میں بحث کلمہ وکلام میں سے کسی ایک کے احوال کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دونوں ہی کے احوال سے مستقلاً بحث ہوتی ہے پھر اس کے باوجود ان میں سے کسی ایک ہی کو موضوع قرار دینا یقیناً خلل سے خالی نہیں ہوگا،لہٰذا شارح نے اس کا رد فرمادی۔فلا اشكال.

قوله: [**وجعل البحث عن احدهما راجعا الى الآخر تكلف**]

کلمہ وکلام میں سے کسی ایک ہی کو علم نحو کا موضوع ماننے والے حضرات اس بات کو تسلیم کرنے کے بعد کہ نحو میں ان دونوں ہی سے بحث ہوتی ہے ایک سے بحث کو دوسرے کی طرف راجع قرار دیتے ہیں۔مثلاً صرف کلمہ کو موضوع ماننے والے حضرات یہ کہتے ہیں کہ:اس علم کا موضوع صرف کلمہ ہے اور اسی کے احوال سے اس علم میں بحث ہوتی ہے اور احوال کلام سے جو بحث ہوتی ہے وہ کلمے کے تابع ہے؛ کیونکہ کلام دو یا اس سے زائد کلموں سے مرکب ہی کا نام ہے لہٰذا کلام کے احوال بالذات کلمے کے احوال ہیں اور بالتبع کلام کے احوال ہیں.

حضرات کہتے ہیں کہ: نحو کا موضوع صرف کلام ہے اور اسی کے احوال
اور صرف کلام کو موضوع قرار دینے والے حضرات کہتے ہیں کہ: کیونکہ کلمہ' کلام کے ایک جزء کا نام ہے
اس علم میں بحث ہوتی ہے اور احوال کلمہ سے جو بحث ہوتی ہے وہ کلام کے تابع ہے؛
جزء سے بحث کل سے بحث ہی کی طرف راجع اور اسی کے تابع ہوتی ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے مذکورہ عبارت میں اسے تکلف قرار دیا ہے اور اسے تکلف ٹھہرانے کی وجہ یہ ہے کہ اس علم میں کلمہ
وکلام میں سے ہر ایک کے احوال سے مستقلاً بحث ہوتی ہے ان میں سے ہر ایک مستقلاً مبحوث عنہ ہے اور ان میں سے ہر ایک سے
ترکیب عربی کی کیفیت معلوم ہوتی ہے لہٰذا ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کے تابع ٹھہرانا اور کسی ایک کے احوال سے بحث
دوسرے کے احوال سے بحث کی طرف راجع کرنا تکلف اور خلاف ظاہر ہے۔

اگر کہیے کہ اس علم میں جس طرح کلمہ وکلام کے احوال سے بحث ہوتی ہے اسی طرح مرکب غیر اسنادی جیسے مرکب
اضافی، مرکب توصیفی وغیرہما سے بھی بحث ہوتی ہے تو چاہیے کہ نحو کا موضوع یہ تینوں چیزیں ہوں نہ صرف کلمہ وکلام۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مرکب غیر اسنادی میں قلت ابحاث کی وجہ سے اسے قابل شمار نہیں سمجھا گیا اور اس سے بحث کو کلمہ
کی طرف راجع کر دیا گیا بایں طور کہ مرکب ناقص میں بحث یا تو دونوں اجزاء کے اعراب سے ہوگی یا دونوں کی بناء سے ہوگی یا ایک کے
اعراب اور دوسرے کی بناء سے ہوگی اور یہ سب کلمے ہی کے احوال ہیں، لہٰذا نحو کا موضوع صرف کلمہ وکلام ہوں گے نہ کہ یہ تینوں۔

یہ نہ کہا جائے کہ اس طرح تو مرکب تام سے بحث بھی کلمے ہی کی طرف راجع ہے تو چاہیے کہ موضوع صرف کلمہ
قرار دیا جائے!

کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مرکب تام کے بارے میں بحث کبھی دونوں اجزاء کے مجموعے سے ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے:
اَلْجُمْلَةُ اِذَا وَقَعَتْ خَبَراً فَلَا بُدَّ فِيهَا مِنْ عَائِدٍ لہٰذا ایسی صورت میں کلام کے بارے میں بحث کو کلمے کی طرف راجع قرار
نہیں دیا جاسکتا۔ وفيه أنّ البحث عن المركّب الغير الاسناديّ قد يكون بدون رجوعه الى الكلمة كما
يقولون: "عبد الله مركّب" ولعلّه لذلك قال مولانا عبد الحكيم السيالكوٹی رحمه الله تعالى:
الصواب انّ موضوع علم النحو اللفظ الموضوع باعتبار صدقه على كلّ واحد من الأقسام الثلاثة من
الكلمة والكلام والمركّب الغير الاسناديّ، فتأمّل لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.

قوله: (فمتى لم يعرفا) أي: لم يتصوّرا لم يصحّ البحث عن الأحوال المنسوبة إليهما من حيث إنّها منسوبة إليهما، ولمّا ثبت وجوب تصوّرهما عرّفا لتحصيل ما هو الواجب، إن قيل: الواجب حاصل قبل التعريف؛ لتوقّف تعريف كلّ شيء على تصوّره. أجيب: بأنّ ذلك التوقّف بالقياس إلى المعلّم المفكّر لا بالقياس إلى المتعلّم. إن قيل: المتعلّم أيضاً عالم بالمعرّف قبل تعريفه؛ لأنّ لام التعريف يشير إلى ما يعلمه المخاطَب. قلنا: لا يلزم من لزوم علم المخاطَب لزوم علم المتعلّم؛ لجواز أن يكون المتعلّم سامعاً غيرَ مخاطَب فإذنِ التعريف بالقياس إليه يفيد أصل المعرفة وبالقياس إلى المخاطَب زيادةَ المعرفة.

ترجمہ:

قولہ: (تو جب وہ دونوں معلوم نہیں ہوں گے) یعنی جب تک خود ان دونوں کا تصور نہیں ہوگا اس وقت تک ان کی طرف منسوب احوال سے بحث کرنا صحیح نہیں ہوگا اس حیثیت سے وہ ان کی طرف منسوب ہیں۔ اور جب ان کے تصور وجوب ثابت ہوگیا تو اسی واجب کی تحصیل کے لیے (اولاً) ان کی تعریف کی گئی ہے۔ اگر کہا جائے کہ واجب تو تعریف سے پہلے ہی حاصل ہے؛ کیونکہ ہر شئ کی تعریف اس کے تصور پر موقوف ہوتی ہے۔ تو جواب دیا جائے گا کہ یہ توقف معلم مفکر کے اعتبار سے ہوتا ہے نہ کہ متعلم کے اعتبار سے۔ اگر کہا جائے کہ متعلم بھی معرّف کو اس کی تعریف سے پہلے جاننے والا ہوتا ہے؛ کیونکہ معرّف میں جو لام تعریف ہوتا ہے وہ اسی کی طرف مشیر ہوتا ہے جسے مخاطب جانتا ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ لزوم علم مخاطب سے علم متعلم لازم نہیں آتا؛ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ متعلم سامع تو ہو مگر مخاطب نہ ہو۔ لہٰذا اس صورت میں تعریف سامع کے اعتبار سے اصل معرفت کا فائدہ دیگی اور مخاطب کے اعتبار سے زیادتی معرفت کا فائدہ دے گی۔ بہر کیف تحصیل حاصل لازم نہیں آئے گی۔

شرح:

قوله: [اى: لم يتصوّرا]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کا قول: فمتی لم یعرفا دو حال سے خالی نہیں بتشدید راء ہے یعنی تعریف سے فعل مضارع مجہول ہے یا بتخفیف راء ہے یعنی معرفت سے ماخوذ ہے۔ بر تقدیر اول شارح کے قول: فمتی لم یعرفا اور کیف یبحث عن احوالهما میں ملازمہ ممنوع ہے؛ کیونکہ کلمہ وکلام سے بحث کرنا ان کی تعریف پر موقوف نہیں بلکہ اگر ان کا تصور بوجہ ما بھی ہو یعنی کچھ نہ کچھ ان کا تصور کیا جائے تو ان کے احوال سے بحث ہو سکتی ہے۔ اور بر تقدیر ثانی تقریب تام نہیں ہے؛ کیونکہ تقریب تام کہتے ہیں: سوق الدلیل بحث یستلزم اثبات المدعی کو یعنی دلیل کو اس طرح چلانا کہ اثبات دعوی کو مستلزم ہو، اور یہاں تقریب اس لیے تام نہیں ہے کہ دعوی یعنی شارح کے قول: وبدء بتعریفهما میں تعریف مذکور ہے جو خاص ہے اور دلیل میں معرفت ماخوذ ہے جو عام ہے۔ یعنی اعتراض یہ تھا کہ شیخ نے کلمہ وکلام کی تعریف سے کیوں ابتداء کی؟ اور جواب یہ دیا کہ چونکہ کلمہ وکلام کے احوال سے بحث کرنا ان کی معرفت پر موقوف ہے اس لیے ان کی تعریف سے ابتداء کی ہے، اور اس دلیل سے صرف ابتداء بالمعرفت ثابت ہوتی ہے نہ کہ ابتداء بالتعریف؛ حالانکہ دعوی ابتداء بالتعریف کا ہے نہ کہ ابتداء بالمعرفت کا، لہٰذا تقریب تام نہ ہوئی!

ملا عبد الغفور نے لم یعرفا کی تفسیر لم یتصورا سے فرما کر اختیار شق ثانی کی طرف اشارہ فرمایا ہے، یعنی لم یعرفا' تعریف سے مشتق نہیں بلکہ معرفت سے ماخوذ ہے اور معنی یہ ہے کہ جب تک کلمہ وکلام کی معرفت یعنی ان کا تصور بوجہ ما حاصل نہ ہو تب تک ان کے احوال سے بحث نہیں ہو سکتی اور ان میں ملازمہ ثابت ہے جس کا معترض کو بھی انکار نہیں۔

ہاں! مگر اس تقدیر پر تقریب کے تام نہ ہونے کا اشکال معترض کو دامن گیر ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کے قول: بدء بتعریفهما میں بھی تعریف سے مجازاً معرفت مراد ہے از قبیل ذکر الخاص وارادۃ العام، لہٰذا معنی یہ ہوگا کہ شیخ نے کلمہ وکلام کی معرفت سے کتاب کو اس لیے شروع فرمایا کہ وہ اس کتاب میں ان ہی کے احوال سے بحث کریں گے اور ان کے احوال سے بحث کرنا اولاً خود ان کی معرفت پر موقوف ہے اور چونکہ موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے اس لیے مصنف نے اسے مقدم کرتے ہوئے اسی سے کتاب کو شروع فرمایا۔ فالتقریب تام بلا شک وریب.

اور شق اول کو بھی اختیار کیا جا سکتا ہے اور اس تقدیر پر ملازمہ اس طرح ثابت ہوگا کہ شارح کے قول: کیف یبحث عن احوالهما میں علی وجہ البصیرت کی قید ملحوظ ہے، یعنی کلمہ وکلام کے احوال سے علی وجہ البصیرت بحث کرنا ان کی تعریفات پر موقوف ہے لہٰذا ان ملازمہ بھی ثابت ہے اور تقریب بھی تام ہے۔

اگر کہیے کہ آپ نے محشی کے قول لم یتصورا سے اختیار شق ثانی کی طرف اشارہ کیسے سمجھ لیا؛ حالانکہ تصور کا اطلاق جس طرح معرفت پر ہوتا ہے اسی طرح تعریف پر بھی ہوتا ہے؛ کیونکہ تصور کی تعریف ہے: الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل اور یہ جس طرح معرفت پر صادق ہے اسی طرح تعریف پر بھی صادق آتی ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تصور کے ساتھ کامل کی قید نہ لگائی جائے تو اس سے مراد معرفت ہی ہوتی ہے؛ کیونکہ جب اس سے مقصود تعریف ہو تو اس کے ساتھ کامل کی قید لگائی جاتی ہے، اور چونکہ محشی کے قول میں تصور مطلق ہے اس لیے اس سے معرفت کی طرف اشارہ ہوگا۔ نیز خود محشی علیہ الرحمہ کا قول: لم یصح البحث عن احوالهما بانگ دہل یہ اعلان کررہا ہے کہ یہاں تصور سے مراد معرفت ہی ہے؛ اس لیے کہ احوال سے بحث معرفت ہی کے بغیر صحیح نہیں، تعریف کے بغیر تو درست ہے۔

قوله: [لم یصح البحث]

یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شارح کے قول: فمتی لم یعرفا الخ میں لفظ متی کلم المجازات یعنی کلمات شرط و جزاء میں سے ہے جیسا کہ خود علامہ ابن حاجب علیہ الرحمہ کی عبارت: وھی تدخل علی الفعلین یسمی اولھما شرطا والثانی جزاء اس پر دال ہے، اور کیف ان الفاظ میں سے ہے جو استفہام کے لیے موضوع ہیں جیسا کہ "تلخیص المفتاح" اور "کافیہ" کی عبارت: و کیف للحال استفھاما کا مدلول ہے، اور استفہام انشاء کی ایک قسم ہے اور انشاء میں جزاء بننے کی صلاحیت نہیں ہے، جیسا کہ سید شریف جرجانی کا مذہب ہے کہ جزاء اگر انشاء ہو تو خبر سے اس کی تاویل ضروری ہے، لہٰذا یہاں شرط بغیر جزاء کے ہے جو درست نہیں۔

محشی علیہ الرحمہ نے کیف یبحث کی تفسیر لم یصح البحث سے فرما کر اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کیف اگرچہ الفاظ استفہام میں سے ہے مگر یہاں یہ اپنے معنی "طلب حصول صورة الشیء فی الذھن" کے معنی مستعمل میں نہیں ہے بلکہ انکار کے معنی میں ہے یعنی کیف یبحث بمعنی لا یصح البحث ہے اور اس تقدیر پر یہ انشاء نہیں۔ لہٰذا اس کا جزاء واقع ہونا درست ہے۔

خیال رہے کہ جزاء کا خبر ہونا سید شریف کے نزدیک ضروری ہے ورنہ علامہ تفتازانی اور شارح رضی کے نزدیک انشاء بھی بلا تاویل جزاء واقع ہوسکتی ہے۔

قوله: [عن الاحوال المنسوبة اليهما]

یہ شارح کے قول: عن احوالهما کی تفسیر ہے جس کا مقصد ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ اس اعتراض کی تقریر اور مذکورہ جواب کا بیان پہلے عرض کیا جا چکا ہے، اور اسی طرح محشی کا قول: من حیث انها منسوبة الیهما بھی ایک اعتراض کا دفعیہ ہے اور اس کا بیان بھی ماسبق میں گزر چکا ہے۔ فان شئت الاطلاع علیه فعلیک الرجوع الیه، انا لا نعیده ههنا خوفاً من التطویل.

قوله: [ولمّا ثبت وجوب تصوّرهما عرّفا لتحصیل ما هو الواجب]

یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب کلمہ وکلام کے احوال سے بحث کرنا کلمہ وکلام کی معرفت پر موقوف ہے تو بحث سے پہلے معرفت واجب ہوئی اور وجوب معرفت وجوب تعریف کو مستلزم نہیں خاص طور پر ان لفظوں سے جن سے ابن حاجب نے ان کی تعریف کی ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے ولما ثبت الخ سے اس کا جواب دیا ہے کہ جب کلمہ وکلام کے تصور بوجہ ما کا وجوب ثابت ہو گیا تو اسی واجب کی تحصیل کے لیے اولاً ان دونوں کی تعریف کی ہے نہ اس لیے کہ ان دونوں کی تعریف مخصوصہ واجب تھی۔

اگر کہیے کہ جب مقصود اس واجب کی تحصیل ہی تھی تو اس کے اور بھی اسباب تھے جن سے یہ واجب ادا ہو سکتا تھا مثلاً حد تام، رسم تام، رسم ناقص وغیرہ پھر اس مقصد کے لیے ان میں سے خاص طور پر حد تام کو ذکر کرنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اھل حق کے نزدیک حق یہ ہے کہ فاعل مختار کا دو یا اس سے زائد مساوی چیزوں میں سے کسی ایک کا ارادہ کر لینا ہی مرجح ہے لہٰذا جب علامہ ابن حاجب علیہ الرحمہ نے تحصیل واجب کے لیے کلمہ وکلام کی تعریف کا قصد کیا یہی مرجح ہو گیا، لہٰذا ترجیح بلا مرجح کا اعتراض لغو اور بے کار ہے۔

قوله: [ان قیل: انّ الواجب حاصل قبل التعریف الخ]

یہ محشی علیہ الرحمہ کے سابق قول: عرّفا لتحصیل ما هو الواجب پر وارد ہونے والے اعتراض کی تقریر ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کے قول: لمّا ثبت وجوب تصوّرهما عرّفا لتحصیل ما هو الواجب میں ملازمہ مدلولہ یعنی "کسی چیز کی تعریف اس کے تصور کی تحصیل ہی کے لیے ہوتی ہے"، مسلم نہیں ہے؛ کیونکہ کسی شی کی تعریف خود اس چیز کے تصور پر موقوف ہوتی ہے اور تعریف سے پہلے اس شی کا تصور حاصل ہونا ضروری ہوتا ہے؛ اس لیے کہ اگر اولاً اس کا تصور حاصل نہ ہو

مجہول مطلق کی طرف توجہ کرنا لازم آئے گا جو فی نفسہ محال ہے۔اس تقریر سے واضح ہوگیا کہ جس واجب کی تحصیل کے لیے تعریف کی جارہی ہے وہ تو تعریف سے پہلے وجوباً حاصل ہے پھر اسی کی تحصیل کے لیے تعریف کے درپے ہونا تحصیل حاصل کے درپے ہونا ہے اور تحصیل حاصل بھی باطل ہے۔

قوله: [أجيب بأنّ ذلک التوقّف الخ]

یہ اعتراض سابق کا جواب ہے کہ اگر وہ اعتراض کیا جائے تو اس کا جواب یوں دیا جائے گا کہ تعریف شی کا تصورشیٔ پر موقوف ہونا معلم مفکر کے اعتبار سے ہے نہ کہ متعلم کے اعتبار سے یعنی جو تصور تعریف پر مقدم ہوتا ہے اور تعریف سے پہلے حاصل ہوتا ہے وہ معلم کو حاصل ہوتا ہے نہ کہ متعلم کو لہٰذا ابن حاجب علیہ الرحمہ نے اولاً کلمہ وکلام کی تعریف کی ہے تاکہ متعلم پر جو واجب ہے اور اسے حاصل نہیں اس کی تحصیل ہو جائے ،لہٰذا یہ تحصیل حاصل نہیں ہے۔

قوله: [ان قيل: المتعلّم أيضاً عالم الخ]

یہ ایک اور اعتراض کی تقریر ہے کہ معلم ہی کو تعریف شیٔ سے پہلے اس کا تصور نہیں ہوتا ہے بلکہ متعلم بھی تعریف سے پہلے اسے بوجہ ما جانتا ہے؛ کیونکہ مثلاً الکلمة یا الکلام میں جو الف لام ہے وہ عقلاً اسی چیز پر دلالت کرتا ہے جسے مخاطب جانتا ہے،اور جب مخاطب کو بھی تعریف سے پہلے معرَّف کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے تو پھر تحصیل معرفت کے لیے تعریف کرنا وہی تحصیل حاصل ہے۔

اگر کہیے کہ لام اسم اشارہ تو نہیں پھر محشی کا یہ کہنا کہ ''لام اشارہ کرتا ہے اس چیز کی طرف جسے مخاطب پہلے سے جانتا ہے''، صحیح نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اشارے سے مراد دلالت عقلیہ ہے یعنی لام عقلاً اس چیز پر دلالت کرتا ہے جو مخاطب کو معلوم ہے۔

قوله: [قلنا: لا يلزم من لزوم علم المخاطب الخ]

یہ ماقبل اعتراض کا جواب ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ لام سے علم مخاطب کی طرف اشارہ ہوتا ہے مگر لزوم علم مخاطب سے علم متعلم لازم نہیں آتا؛ کیونکہ متعلم دو طرح کا ہوتا ہے: (۱) متعلم سامع مخاطب یعنی وہ متعلم جو سن بھی رہا ہو اور اسی سے خطاب بھی کیا جارہا ہو۔ (۲) متعلم سامع غیر مخاطب یعنی وہ متعلم جو سن تو رہا ہو مگر خطاب اس سے نہ ہو بلکہ کسی اور سے ہو

۔اس دوسری صورت میں لام تعریف سے اشارہ اس چیز کی طرف نہیں ہوگا جسے متعلم جانتا ہے؛ اس لیے کہ وہ تو جانتا ہی نہیں، لہذا تحصیل حاصل کا اعتراض فضول ہے۔

قوله: [فاذن التعريف الخ]

یہ بھی ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر متعلم ہی مخاطب بھی ہو تو ایسی صورت میں تصور بوجہ ما کی تحصیل کے لیے تعریف کرنا تو یقیناً تحصیل حاصل ہی ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے فاذن الخ سے ماقبل پر تفریع فرماتے ہوئے اس کا جواب دیا ہے کہ جب یہ ہو سکتا ہے کہ متعلم سامع غیر مخاطب ہو تو اس کے اعتبار سے کلمہ و کلام کی تعریف اصل معرفت کا فائدہ دے گی؛ کیونکہ تصور وجہ ما اسے پہلے سے حاصل نہیں، اور مخاطب کے اعتبار سے زیادتیٔ معرفت کا فائدہ دے گی؛ کیونکہ اصل معرفت اسے بواسطہ لام پہلے سے حاصل ہے، بہرکیف تحصیل حاصل کا اعتراض خود لا حاصل ہے۔

قوله: (وقدّم الكلِمة لكون أفرادها جزءاً من أفراد الكلام) أي: سواء نظر إلى أفرادهما أو إلى مفهومهما وجد جهة التقدّم في جانب الكلمة، ولا يخفى أنّ المتقدّم بحسب الوجود الخارِجيّ إذا قُدّم في الكتابة توافقت في التقدّم الوجودات الأربعة أعني: الكتبيّ واللفظيّ والذهنيّ والخارِجيّ وأنّ المتقدّم بحسب الوجود الذهنيّ إذا قدّم في الكتابة توافقت في التقدّم الوجودات ما عدا الخارِجيّ.

ترجمہ:

قولہ: (**اور مصنف نے کلمہ کو کلام پر اس لیے مقدم کیا کہ افراد کلمہ افراد کلام کا جزء ہیں**) الخ یعنی چاہے کلمہ و کلام کے افراد کی طرف نظر کی جائے یا ان کے مفہوم کو دیکھا جائے دونوں صورتوں میں تقدم کی جہت (جزئیت) جانب کلمہ ہی میں پائی جائے گی۔ اور مخفی نہ رہے کہ جو چیز وجود خارجی کے اعتبار سے متقدم ہو جب اسے کتابت میں بھی مقدم کر دیا جائے گا تو چار وجودات یعنی وجود کتبی، وجود لفظی، وجود ذہنی اور وجود خارجی تقدم میں برابر ہو جائیں گے، اور جو چیز اپنے وجود ذہنی میں متقدم

ہو جب اسے کتابت میں مقدم کر دیا جائے گا تو وجود خارجی کے سوا باقی وجودات ثلاثہ تقدم میں موافق ہوں گے۔

شرح:

قوله: [أي: سواء نظر الى أفرادهما أو الى مفهومهما]

معترض کو اعتراض تھا کہ جب کلمہ وکلام دونوں ہی علم نحو کے موضوع ہیں تو شیخ ابن حاجب علیہ الرحمہ نے تعریف کلمہ کو تعریف کلام پر کیوں مقدم فرمایا ہے؛ حالانکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ کلام کو کلمے پر مقدم کیا جائے؛ کیونکہ کلام مفید ہوتا ہے جبکہ کلمہ مفید نہیں ہوتا۔

علامہ جامی قدس سرہ السامی نے لکون أفرادها جزءً من أفراد الكلام ومفهومها جزءً من مفهوم الكلام سے اس کا جواب دیا تھا کہ چونکہ ''کلمے'' کے افراد مثلاً: زيد، بكر، صديق، قائم، عدل وغیرہ ''کلام'' کے افراد مثلاً: زيد قائم، بكر عدل، خالد قائم وغیرہ کا جزء ہیں، اسی طرح ''کلمے'' کا مفہوم یعنی: لفظ وضع لمعنى مفرد ''کلام'' کے مفہوم یعنی: ما تضمن كلمتين بالاسناد کا جزء ہے اور جزء طبعاً کل پر مقدم ہوتا ہے اس لیے شیخ علیہ الرحمہ نے اسے ذکر میں بھی مقدم فرما دیا؛ ليوافق الوضع الطبع.

اب معترض پوچھتا ہے کہ افراد کلمہ کا افراد کلام کا جزء ہونا یا مفہوم کلمہ کا مفہوم کلام کا جزء ہونا، صرف تعریف کلمہ کو تعریف کلام پر مقدم کرنے کی دلیل ہے یا تعریف وتقسیم کلمہ کو تعریف وتقسیم کلام پر مقدم کرنے کی دلیل ہے؟

برشق اول دو حال سے خالی نہیں ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک مستقلاً یعنی الگ الگ دلیل ہے یا دونوں کا مجموعہ دلیل واحد ہے۔

برتقدیر اول یعنی اگر كون أفراد الكلمة جزءً من أفراد الكلام اور كون مفهوم الكلمة جزءً من مفهوم الكلام میں سے ہر ایک تعریف کلمہ کو تعریف کلام پر مقدم کرنے کی مستقلاً دلیل ہو تو پہلی دلیل (كون أفراد الكلمة جزءً من أفراد الكلام) مدعیٰ (تقديم تعريف الكلمة على تعريف الكلام) کو ثابت نہیں کرتی؛ کیونکہ ایک شئ کے افراد کا دوسری شئ کے افراد کے لیے جزء ہونا اس بات کا ہرگز مقتضی نہیں کہ پہلی شئ کی تعریف کو دوسری شئ پر مقدم کیا جائے، جیسا کہ افراد مفرد افراد مرکب کا جزء ہیں مگر اس کے باوجود کتب میزان میں تعریف مرکب کو تعریف مفرد پر مقدم کیا جاتا ہے۔

اور برتقدیر ثانی یعنی اگر كون أفراد الكلمة جزءً من أفراد الكلام اور كون مفهوم الكلمة جزءً من

مفہوم الکلام دونوں کا مجموعہ تعریف کلمہ کو تعریف کلام پر مقدم کرنے کی دلیل واحد ہو جس کے دو اجزاء ہیں تو اس صورت میں جزءِ اول کا استدراک لازم آتا ہے۔

اور بر شق ثانی یعنی اگر کون أفراد الکلمۃ جزءً من أفراد الکلام اور کون مفہوم الکلمۃ جزءً من مفہوم الکلام تعریف و تقسیم کلمہ کو تعریف و تقسیم کلام پر مقدم کرنے کی دلیل ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں: یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک مستقل دلیل ہے یا پھر ان دونوں کا مجموعہ دلیل واحد ہے۔

بر احتمال اول ان میں سے کوئی دلیل مدعی کو ثابت نہیں کرتی بلکہ دلیل اول (کون أفراد الکلمۃ جزءً من أفراد الکلام) مدعی کے جزء ثانی (تقدیم تقسیم الکلمۃ علی تقسیم الکلام) کو ثابت کرتی ہے؛ کیونکہ تقسیم افراد کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ اور دلیل ثانی (کون مفہوم الکلمۃ جزءً من مفہوم الکلام) مدعی کے جزء اول (تقدیم تعریف الکلمۃ علی تعریف الکلام) کو ثابت کرتی ہے؛ کیونکہ تعریف، مفہوم کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

اور بر احتمال ثانی یعنی اگر دونوں کا مجموعہ تعریف و تقسیم کلمہ کو تعریف و تقسیم کلام پر مقدم کرنے کی دلیل واحد ہے تو اگرچہ مدعی ثابت ہے کہ مفہوم کلمہ کا مفہوم کلام کے لیے جزء ہونا تعریف کلمہ کو تعریف کلام پر مقدم کرنے کا تقاضا کرتا ہے لما ذکرنا اور افراد کلمہ کا افراد کلام کے لیے جزء ہونا تقسیم کلمہ کو تقسیم کلام پر مقدم کرنے کا مقتضی ہے لما ذکرنا أیضاً لیکن اس تقدیر پر شرح کی عبارت یوں ہونی چاہیے تھی: لکون مفہومها جزءً من مفہوم الکلام وافرادها جزءً من افراد الکلام تاکہ ترتیب اجزائے دلیل، ترتیب اجزائے مدعی کے مطابق ہو جاتی؛ کیونکہ تقدیر مدعی یوں ہے: وقدّم تعریف الکلمۃ وتقسیمها علی تعریف الکلام وتقسیمہ.

محشی علیہ الرحمہ نے أي: سواء نظر الی أفرادهما الخ فرما کر شق اول کی تقدیر اول کے اختیار کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ یہاں مقصود تعریف کلمہ کو تعریف کلام پر مقدم کرنے کی دلیل بیان کرنا ہے، اور یہ دونوں اس کی مستقل اور الگ الگ دلیلیں ہیں۔

اور اس تقدیر پر دلیل اول کا مثبت مدعی نہ ہونا مضر نہیں؛ کیونکہ یہاں مطلقاً تعریف کلمہ کی دلیل تقدیم بیان کرنا مقصود ہے خواہ وہ دلیل مرجح ہو یا دلیل موجب، چنانچہ پہلی دلیل مصحح ہے؛ کہ افراد کلمہ کے افراد کلام کا جزء ہونے کی وجہ سے اگرچہ تقدیم تعریف کلمہ واجب نہ ہوئی مگر صحیح ضرور ہے جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صاحب ''ایساغوجی'' نے تعریف مفرد کو تعریف

مرکب پر مقدم کیا ہے۔اور دوسری دلیل موجب ہے: کہ مفہوم کلمہ کا مفہوم کلام کے لیے جزء ہونا اس بات کا موجب ہے کہ تعریف کلمہ کو تعریف کلام پر مقدم کیا جائے۔ فإن قلت: انّ الواقع والصادر من المصنّف ليس مجرّد تقديم تعريف الكلمة على تعريف الكلام بل تقديم تقسيمها أيضاً على تقسيمه، فالأولى أن يجاب بأنّا نختار الاحتمال الثاني من الشقّ الثاني من أنّ كون أفراد الكلمة جزءً من أفراد الكلام وكون مفهوم الكلمة جزءً من مفهوم الكلام بمجموعهما دليل واحد لتقديم تعريف الكلمة وتقسيمها على تعريف الكلام وتقسيمه، ولا يرد على ما قدّمه الشارح من الجزء الأوّل من الدليل؛ لأنّ النشر على غير ترتيب اللفّ أيضاً شائع فيما بينهم. قلنا: دليل تقديم التعريف بعينه دليل تقديم التقسيم؛ لأنّ التقسيم من تتمّة التعريف فدليله دليله، والله تعالى أعلم وعلمه جلّ مجده أتمّ وأحكم.

قوله: [وجد جهة التقدّم في جانب الكلمة]

جہت تقدم سے مراد جزئیت ہے، یعنی چاہے کلمہ وکلام کے افراد کی طرف نظر کیجیے یا ان کے مفہوم کو دیکھئے جہت تقدم یعنی جزئیت جانب کلمہ ہی میں نظر آئے گی، چنانچہ افراد کلمہ کا افراد کلام کے لیے جزء ہونا تو ظاہر ہے، اور مفہوم کلمہ کا مفہوم کلام کا جزء ہونا اس طرح ہے کہ کلمے کا مفہوم ہے: لفظ وضع لمعنى مفرد اور کلام کا مفہوم ہے: ما تضمّن كلمتين بالاسناد اس سے ظاہر ہوا کہ مفہوم کلام میں مفہوم کلمہ ماخوذ ہے کہ اس میں "كلمتين" آرہا ہے جو كلمة کا تثنیہ ہے لہذا مفہوم کلمہ مفہوم کلام کا جزء ہوگا۔

قوله: [ولا يخفى أنّ المتقدّم بحسب الوجود الخارجيّ الخ]

یہ ایک دخل مقدر کا دفعیہ ہے۔ دخل یہ ہے کہ جب افراد کلمہ کا افراد کلام کے لیے جزء ہونا دلیل مصحح اور مفہوم کلمہ کا مفہوم کلام کے لیے جزء ہونا دلیل موجب ہے تو شارح کو چاہیے تھا کہ دلیل موجب کو پہلے ذکر کرتے اور دلیل مصحح کو اس کے بعد لاتے اور یوں فرماتے: لكون مفهومها جزء من مفهوم الكلام وافرادها جزء من افراد الكلام؛ حالانکہ شارح علیہ الرحمۃ نے اس کا عکس کیا ہے۔

محشی نے ولا يخفى الخ سے اس کو دفع فرمایا ہے، بیان دفع سے قبل دو باتوں کو خیال میں رکھنا ضروری ہے۔ پہلی بات یہ کہ اگر ایک شئ اپنے فرد کے اعتبار سے دوسری شئ پر مقدم ہو تو وہ شئ اس پر وجود خارجی میں مقدم ہوگی؛ کیونکہ فرد" وجود

"خارجی" اور "حقیقت مع التشخص" سے عبارت ہے۔ اور اگر کوئی اپنے مفہوم کے اعتبار سے دوسری شئ پر مقدم ہوگی تو وہ اس پر وجود ذہنی میں مقدم ہوگی؛ کیونکہ "مفہوم" وجود ذہنی ہی سے عبارت ہے۔

دوسری بات یہ کہ وجود کی چار قسمیں ہیں: (۱) وجود خارجی یعنی کسی شئ کا وہ وجود جو خارج میں اس کے پائے جانے کے اعتبار سے ہو جیسے فرد کا وجود۔ (۲) وجود ذہنی یعنی کسی شئ کا وہ وجود جو ذہن میں اس کے پائے جانے کے اعتبار سے ہو جیسے مفہوم کا وجود۔ (۳) وجود کتبی یعنی کسی شئ کا وہ وجود جو تحریر اور کتابت میں اس کے پائے جانے کے اعتبار سے ہو جیسے وجود مکتوب۔ (۴) وجود لفظی یعنی کسی شئ کا وہ وجود جو تلفظ اور نطق میں اس کے پائے جانے کے اعتبار سے ہو جیسے وجود ملفوظ۔ خلاصہ یہ کہ مثلاً ذات زید جو خارج میں موجود ہے وہ اس کا وجود خارجی ہے اور جب لفظ زید لکھا جائے گا تو یہ اس کا وجود کتبی ہوگا اور جب اس کا تلفظ کیا جائے گا تو یہ اس کا وجود لفظی ہوگا اور جب اس کا تصور ذہن میں آئے گا تو یہ اس کا وجود ذہنی کہلائے گا۔

جب یہ دونوں باتیں ممہد ہولیں تو اب بیان دفع یہ ہے کہ یہ بات مخفی نہ رہے کہ کلمہ دلیل مصحح کے اعتبار سے کلام پر اپنے وجود خارجی میں مقدم ہے لہٰذا اس دلیل کے اعتبار سے جب کلمے کو کلام پر کتابت میں بھی مقدم کر دیا جائے گا تو وجودات اربعہ تقدم میں موافق ہو جائیں گے؛ کیونکہ اس کا وجود خارجی تو پہلے ہی مقدم ہے اور جب اسے کتابت میں بھی مقدم کر دیا جائے گا تو اس کا وجود کتبی بھی مقدم ہو جائے گا اور جب وہ کتابت میں مقدم ہوگا تو اس کا تلفظ بھی پہلے ہی ہوگا لہٰذا اس وجود لفظی بھی مقدم ہو جائے گا اور جب اس کا تلفظ پہلے ہوگا تو اس کا تصور بھی پہلے آئے گا لہٰذا اس کا وجود ذہنی بھی مقدم ہو جائے گا، اس طرح وجودات اربعہ تقدم میں موافق ہو جائیں گے۔

اور دلیل موجب کے اعتبار سے کلمہ اپنے وجود ذہنی کے اعتبار سے کلام پر مقدم ہے لہٰذا اس دلیل کے اعتبار سے اگر کلمے کو کتابت میں بھی کلام پر مقدم کیا جائے گا تو وجود خارجی کے علاوہ باقی وجودات ثلاثہ تقدم میں موافق ہوں گے، تو شارح علیہ الرحمہ نے دلیل مصحح کو دلیل موجب پر اس لیے مقدم فرمایا کہ اس کے اعتبار سے وجودات اربعہ تقدم میں موافق ہو جاتے ہیں۔

قوله: (قيل: هي والكلام مشتقان من الكلْم) الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسباً في أحد مدلولات الثلثة واشتراكاً في جميع الحروف الأصليّة مرتّباً أو غيرَ مرتّب كجبذ

من الجذب أو اشتراكاً في أكثر الحروف الأصليّة مع تقارب ما بقي في المخرَج كنعق من نهق، وقد أشار إلى بعد هذا الاشتقاق بقوله: "قيل"، وذلك لأنّ التأثير المناسب لأن يشبه بالجرح تأثير يصحبه الألم، ولايخفى أنّ هذه مناسبة بعيدة عن الفهم غير لازمة مع أنّ المناسب أن يقال: إنّ تأثير أنفسهما بقرع الأسماع ونقش الصور في الأذهان وما يترتّب عليهما من الأفعال والانفعالات على أيّ وجه كان من مُستتبِعات القوّة الّتي هي مدلول الكاف واللام والميم؛ فإنّ تقاليبها كلّها لايخلو عن قوّة وشدّة فالكلمة والكلام والكلم متساوية الإقدام في أنّ تأثيرها للقوّة المفهومة من جوهر تلك الحروف.

ترجمہ:

قولہ: (کہا گیا ہے کہ کلمہ اور کلام دونوں کلم سے مشتق ہیں) اشتقاق یہ ہے کہ تو دولفظوں کے مابین مدلولات ثلاثہ میں سے کسی ایک میں تناسب اور تمام حروف اصلیہ میں اشتراک پائے خواہ وہ اشتراک مرتب ہو یا غیر مرتب جیسے: جَذْب سے جَبَذَ یا اکثر حروف اصلیہ میں اشتراک پائے مابقی میں تقارب فی المخرج کے ساتھ۔ جیسے: نَهْق سے نَعَقَ، اور بلاشبہ شارح نے اپنے قول: "قیل" سے اس اشتقاق کے بعد کی طرف اشارہ فرمایا ہے وجہ بعد یہ ہے کہ جرح کے ساتھ تشبیہ دیے جانے کے مناسب وہ تاثیر ہے جس کے ساتھ الم پایا جاتا ہو، اور مخفی نہیں کہ یہ مناسبت جو اصحاب قیل بیان کرتے ہیں بعید عن الفہم اور غیر لازم ہے؛ حالانکہ مناسب یہ ہے کہ بیان مناسبت میں یوں کہا جائے کہ کانوں کو کھٹکھٹانے میں اور صورتوں کو اذہان میں نقش کرنے میں اور اس قرع ونقش پر کسی بھی طریقے سے مرتب ہونے والے افعال اور انفعالات میں خود لفظ "کلمہ" و"کلام" کی تاثیر اسی قوت کے لوازمات میں سے ہے جو کاف، لام اور میم کی مدلول ہے؛ کیونکہ ان حروف کی تمام تراکیب وصیغ (میں سے کوئی ترکیب وصیغہ) قوت اور شدت پر دلالت کرنے سے خالی نہیں، لہٰذا کلمہ وکلام اور کلم تینوں اس بات میں برابر ہیں کہ ان کی تاثیر اسی قوت کی وجہ سے ہے جو ان حروف کے جوہر سے مفہوم ہوتی ہے۔

شرح:

قوله: [الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا فى احد المدلولات الثلاثة]

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔اعتراض یہ ہے کہ اصحاب قیل کا کلمہ وکلام کو کلم سے مشتق قرار دینا درست نہیں ؛ کیونکہ مشتق اور مشتق منہ کے مدلول مطابقی میں اتحاد اور مناسبت ضروری ہے اور ان تینوں کے مدلول مطابقی میں کوئی اتحاد نہیں ؛ اس لیے کہ کلمے کا مدلول مطابقی ہے: لفظ وضع لمعنی مفرد اور کلام کا مدلول مطابقی ہے: ما تضمن کلمتین بالاسناد اور کلم کا مدلول مطابقی ہے: الجرح یعنی زخم کرنا، ظاہر ہے کہ ان معانی میں کوئی مناسبت اور اتحاد نہیں۔

محشی علیہ الرحمہ نے الاشتقاق ان تجد الخ فرما کر اس کو دفع فرمایا ہے کہ دو لفظوں میں تحقق اشتقاق کے لیے ان کا معنیٰ مطابقی میں متحد ہونا ضروری نہیں بلکہ ان میں مدلولات ثلاثہ یعنی مدلول مطابقی، مدلول تضمنی اور مدلول التزامی میں سے کسی ایک مدلول میں تناسب اور اتحاد کافی جبکہ باقی شرائط بھی پائے جائیں جن کا بیان واشتراکا الخ میں فرمایا ہے۔اور کلمہ وکلام اور کلم میں اگرچہ مدلول مطابقی اور مدلول تضمنی میں اتحاد نہیں ہے مگر مدلول التزامی میں ان میں اتحاد پایا جارہا ہے کہ جس طرح کلم (زخم کرنا) کو تاثیر لازم ہے اسی طرح کلمہ وکلام کو بھی تاثیر لازم ہے کہ یہ نفوس میں زخم ہی کی طرح اثر کرتے ہیں۔

خیال رہے کہ محشی کا قول: تناسبا فی احد المدلولات الثلاثۃ جس طرح اعتراض مذکور کا رافع ہے اسی طرح ایک اور توہم کا بھی دافع ہے، توہم یہ تھا کہ بَـرَدٌ اور بُـرْدٌ جمیع حروف اصلیہ اور ترتیب میں بھی مشترک ہیں تو چاہیے تھا کہ ان میں سے کسی ایک کو مشتق اور دوسرے کو مشتق منہ مانا جائے ؛ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔محشی کے مذکورہ قول سے اس کا بھی رفع ہوگیا کہ صرف حروف اصلیہ اور ترتیب میں اشتراک تحقق اشتقاق کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ مدلولات ثلاثہ میں سے کسی ایک مدلول میں اشتراک بھی ضروری ہے، وجہ رفع یہ ہے کہ برد (اولہ) اور برد (دھاری دار جامہ یا چادر) میں ان میں سے کسی مدلول میں اشتراک نہیں پایا جارہا ہے۔کما لا یخفی۔

خیال رہے کہ اشتقاق کی دو قسمیں ہیں: (۱) اشتقاق علمی۔اس کی پھر تین قسمیں ہیں: (۱) اشتقاق صغیر یعنی دو لفظوں کے درمیان مدلولات ثلاثہ میں سے کسی ایک مدلول میں تناسب اور جمیع حروف اصلیہ میں اشتراک مرتب ہونا۔یعنی جو حروف اصلیہ ایک لفظ میں ہیں وہی دوسرے لفظ میں بھی ہوں اور وہ حروف اصلیہ جس ترتیب سے پہلے لفظ میں ہیں اسی ترتیب سے دوسرے لفظ میں بھی ہوں۔جیسے: ضَرْبٌ اور ضَرَبَ میں۔(۲) اشتقاق کبیر یعنی دو لفظوں کے مابین مدلولات ثلاثہ میں سے

کسی ایک میں تناسب اور جمیع حروف اصلیہ میں اشتراک ہو مگر حروف اصلیہ مرتب نہ ہوں یعنی جس ترتیب سے پہلے لفظ میں حروف اصلیہ ہیں اسی ترتیب سے دوسرے لفظ میں نہ ہوں۔ جیسے: جذب اور جبذ میں۔ (۳) اشتقاق اکبر یعنی دو لفظوں میں مدلولات ثلاثہ میں سے کسی ایک میں تناسب اور اکثر حروف اصلیہ میں اشتراک ہو اور مابقی میں تقارب فی المخرج ہو۔ جیسے: نعق اور نہق میں۔

محشی علیہ الرحمہ نے مذکورہ عبارت میں اسی اشتقاق علمی کی تعریف بیان فرمائی ہے جس میں یہ تینوں اقسام آگئیں۔ اگر ان اقسام کو سلک حصر میں پرونا چاہیں تو یوں پرو سکتے ہیں کہ: دو لفظ مدلولات ثلاثہ میں تناسب ہونے کے بعد دو حال سے خالی نہیں یا تو جمیع حروف اصلیہ میں مشترک ہوں گے یا اکثر حروف اصلیہ میں مشترک ہوں گے اور مابقی میں متقارب فی المخرج ہوں گے بصورت ثانی ''اشتقاق اکبر'' ہوگا اور بصورت اول پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ان میں جمیع حروف اصلیہ مرتب ہوں گے یا غیر مرتب ہوں گے بصورت ثانی ''اشتقاق کبیر'' اور بصورت اول ''اشتقاق صغیر'' ہوگا۔

فائدہ: اشتقاق صغیر کو صغیر اس لیے کہتے ہیں کہ یہ اقرب الی الفہم ہوتا ہے۔ اور اشتقاق اکبر کو اکبر اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ابعد من الفہم ہوتا ہے کہ بداہۃ معلوم نہیں ہوتا۔ اور اشتقاق کبیر کو کبیر اس لیے کہتے ہیں کہ یہ متوسط ہوتا ہے۔

فائدہ: جَبْذٌ اور جَبَذَ کا معنی ایک ہی ہے یعنی کھینچنا اور لینا جیسے: ''جَـذَبَهٗ'' یہ تب کہتے ہیں کہ جب کوئی کسی چیز کو کھینچ لے۔ اسی طرح: جَـذَبَ الرَّجُلُ الْمَاءَ مِنَ الْاِنَاءِ یعنی مرد نے برتن میں سے پانی لے لیا۔ اور نعق اور نہق کا معنی بھی ایک ہی ہے یعنی صوت الحمار (گدھے کی آواز)۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نعق کا معنی ہے: ''صوت الغراب'' اور نہق کا معنی ہے: ''صوت الحمار''۔

لیکن اس پر اشکال ہوگا کہ اس تقدیر پر ان میں معنوی مناسبت نہیں ہے لہٰذا ان کے مابین اشتقاق ماننا درست نہیں ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معنیٔ مطابقی میں تناسب ضروری نہیں بلکہ مدلولات ثلاثہ میں سے کسی بھی ایک مدلول میں تناسب کا ہونا اشتقاق کے لیے کافی ہے اور ان کے درمیان مدلول تضمنی میں مناسبت موجود ہے۔ فلا اشکال۔

(۲) اشتقاق کی دوسری قسم اشتقاق عملی ہے یعنی ایک لفظ سے دوسرا لفظ اس طرح لیا جائے کہ دونوں کے حروف اصلیہ میں تناسب ہو خواہ حروف مرتب ہوں یا غیر مرتب۔ جیسے: کلم سے کلمة اور کلام۔

اب محشی علیہ الرحمہ کی بیان کردہ تعریف اشتقاق پر چند اشکالات ہیں، پہلا اشکال یہ ہے کہ اشتقاق لفظ کی صفت ہے

اور أن تجد میں وجدان مخاطب کی صفت ہے لہٰذا اشتقاق پر أن تجد کا حمل درست نہیں ہے؛ کیونکہ جس طرح أحد المتبائنین کا حمل آخر پر جائز نہیں اسی طرح أحد المتبائنین کی صفت کا حمل بھی آخر کی صفت پر جائز نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ أن تجد کا حمل اشتقاق پر نہیں بلکہ یہ خبرِ محذوف المبتدأ ہے یعنی عبارت بحذف مبتدأ ثانی ہے اور تقدیر یہ ہے: الاشتقاق علامته أن تجد الخ لہٰذا حمل درست ہے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ تعریفات میں لفظ ''أو'' کا لانا قبیح ہے؛ کیونکہ تعریف توضیح معرف کے لیے ہوتی ہے اور ''أو'' تشکیک کے لیے آتا ہے جو توضیح کے منافی اور مخل بالمقصود ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ''أو'' صرف تشکیک ہی کے لیے نہیں آتا بلکہ کبھی تنویع یعنی انواع بیان کرنے کے لیے بھی لایا جاتا ہے اور یہاں أو تنویعیہ ہی ہے چنانچہ محشی علیہ الرحمہ نے مرتبًا سے اشتقاق کی نوع اول (اشتقاق صغیر) کو بیان کیا ہے، أو غیر مرتب سے اس کی نوع ثانی (اشتقاق کبیر) کو بیان کیا ہے اور أو اشتراکًا الخ سے اس کی نوع ثالث (اشتقاق اکبر) کو بیان فرمایا ہے۔ لہٰذا یہاں یہ مخل بالمقصود نہیں بلکہ موضح مقصود ہے۔ فلا ایراد۔

تیسرا اشکال یہ ہے کہ اشتقاق صغیر کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے؛ کیونکہ یہ قَتل (مصدر) اور مَقتَل (مصدر میمی) پر صادق آتی ہے؛ حالانکہ ان کے درمیان اشتقاق نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مشتق اور مشتق منہ کے معنی میں تغایر بوجہ ما ضروری ہے جیسا کہ محشی کے قول: تناسبا فی أحد المدلولات الثلاثة میں اس کا اشعار موجود ہے؛ کیونکہ دو لفظوں میں تناسب فی المعنی اسی وقت متصور ہو سکتا ہے جبکہ ان میں قدرے تغایر بھی ہو ورنہ تو وہ ایک ہی چیز ہیں تناسب کیسا؟ اور چونکہ قَتل اور مَقتَل میں کوئی تغایر نہیں اس لیے نہ ان میں اشتقاق ہے اور نہ ان پر تعریف صادق آتی ہے۔

چوتھا اشکال یہ ہے کہ اشتقاق صغیر کی تعریف ضارب اور مضروب پر صادق آتی ہے؛ حالانکہ ان میں بھی باہم کوئی اشتقاق نہیں، نیز اشتقاق کبیر کی تعریف حمد اور مدح پر صادق آتی ہے اور ان کے مابین بھی اشتقاق کا کوئی قائل نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تحقق اشتقاق کے لیے جس طرح دو لفظوں میں تناسب فی المعنی ضروری ہے نیز تمام حروف اصلیہ میں اشتراک ضروری ہے یا اکثر حروف میں اشتراک اور باقی میں تقارب فی المخرج ضروری ہے اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ ان دونوں لفظوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کی طرف لوٹایا جانا ممکن ہو، یعنی اعلال کے بعد وہ دونوں متحد ہو جائیں جیسے

ضُرُب اور ضَارِبٌ میں اعلال کے بعد یہ دونوں متحد ہو جائیں گے، جبکہ ضارب اور مضروب اسی طرح حمد اور مدح میں ایسا نہیں ہے لہٰذا ان کے درمیان اشتقاق متحقق نہیں ہوگا۔

اگر کہیے کہ اگر ردّ أحدهما الی الآخر تعریف اشتقاق میں معتبر ہے تو محشی علیہ الرحمہ نے اسے ذکر کیوں نہیں فرمایا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی شہرت کی وجہ سے محشی نے اسے ترک فرمادیا ہے یا پھر اس طرف اشارہ فرمانے کے لیے اسے ذکر نہیں کیا کہ ردّ أحدهما کی قید درحقیقت مشتق منہ اور مشتق کی معرفت کے لیے ہے کہ جسے لوٹایا جائے گا وہ مشتق اور جس کی طرف لوٹایا جائے گا وہ مشتق منہ ہوگا۔

پانچواں اشکال یہ ہے کہ کلمة و کلام کا جو اشتقاق ہے وہ اشتقاق عملی ہے اور محشی نے جو تعریف بیان فرمائی ہے وہ اشتقاق علمی کی ہے؛ حالانکہ مناسب مقام یہ تھا کہ یہاں اشتقاق عملی کی تعریف بیان کرتے؛ کیونکہ ما نحن فیہ میں یہی اشتقاق پایا جارہا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف عملی منتہی کے لیے قابل انتفاع ہوتی ہے اور تعریف علمی متعلم کے لیے قابل انتفاع ہے لہٰذا محشی علیہ الرحمہ نے متعلم کے انتفاع کے پیش نظر صرف تعریف علمی کو ذکر کیا ہے اور تعریف عملی کو ترک فرمادیا ہے۔

قوله: [وقد أشار الی بعد هذا الاشتقاق بقوله: قيل الخ]

یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ علامہ جامی علیہ الرحمہ نے کلمہ وکلام کے کَلم سے مشتق ہونے کو بلفظ "قیل" بیان فرمایا ہے یعنی قول کی نسبت قائل کی طرف نہیں فرمائی بلکہ اسے حذف کردیا؛ حالانکہ قائل قیل کا فاعل ہے اور فاعل کا حذف خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کا ارتکاب کسی نہ کسی نکتے کی بناء پر جائز ہوتا ہے، لہٰذا وہ نکتہ یہاں پر کیا ہے؟

محشی علام نے وقد أشار الخ فرما کر اس کا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں حذف فاعل میں نکتہ اس اشتقاق کے بعید از فہم ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے یعنی علامہ جامی قدس سرہ السامی نے اسے بلفظ قیل بیان فرما کر اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ یہ قول ضعیف ہے؛ کیونکہ کلام عرب کا ایک اسلوب یہ بھی ہے کہ اگر کسی قول میں بعد، ضعف، خلل یا نقص ونقص ہو تو اس کے نقص وبعد کی طرف اشارہ کرنے کے لیے اسے بلفظ قیل تعبیر کرتے ہیں اور اسے قائل کی طرف منسوب نہیں کرتے۔

مگر یہ بات خیال میں رہے کہ ہر قول ضعیف وبعید کو قیل سے بیان کرنا ضروری نہیں اور نہ ہر قولِ معبّر بقیل کا بعید

وضعیف ہونا ضروری ہے۔

اس کے بعد محشی علیہ الرحمہ نے وذلك لأن الخ سے اس بعد کی تصریح بھی کی ہے، جس کی طرف شارح نے اشارہ فرمایا ہے، اور اس کے بعد مع أنّ المناسب الخ سے توجیہ اشتقاق کی تصحیح بھی کی ہے، اس کا بیان عنقریب آتا ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ.

قوله: [وذلك لأنّ التأثير المناسب لأنّ يشبه بالجرح تأثير يصحبه الألم]

یہ اس بعد وضعف کا بیان ہے جس کی طرف شارح علیہ الرحمہ نے بلفظ ''قیل'' اشارہ فرمایا تھا، اور یہ ایک سوال مقدر کا جواب بھی ہو جائے گا کہ آپ نے کہا کہ شارح نے لفظ ''قیــل'' سے بعد اشتقاق کی طرف اشارہ فرمایا ہے تو سوال یہ ہے کہ یہاں کونسا بعد وضعف ہے جس کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے؟

بیان جواب یہ ہے کہ اصحاب قیل کلمة وکلام اور کلم میں مناسبت یہ بیان کرتے ہیں کہ جس طرح تاثیر کلم (جرح) کو لازم ہے اسی طرح کلمة وکلام کے معانی کو بھی لازم ہے، لہٰذا ان کے مابین معنوی مناسبت پائی گئی اور لفظی اشتراک بالکل ظاہر ہے۔

اس بیان مناسبت میں بدو وجہ خلل ہے ایک یہ کہ کلم کی تاثیر بلا واسطہ ہوتی ہے اور کلمہ وکلام کی تاثیر بواسطہ ان کے بعض افراد کے معانی کے ہے۔ اس خلل کی طرف محشی علیہ الرحمہ نے تصحیح میں اپنے قول: تاثیر أنفسهما سے اشارہ فرمایا ہے۔

دوسری وجہ خلل یہ ہے کہ افراد کلمہ وکلام کے معانی کی تاثیرات کی تین صورتیں ہیں: (۱) وہ تاثیرات الم کی مصاحب ہوں۔ (۲) وہ تاثیرات لذت کی مصاحب ہوں۔ (۳) وہ تاثیرات نہ مصاحب الم ہوں نہ مصاحب لذت۔

اب اصحاب قیل جن تاثیرات کو تاثیر کلم سے تشبیہ دے رہے ہیں وہ کونسی تاثیرات ہیں اگر وہ تاثیرات ہوں جو نہ صاحب الم ہیں نہ مصاحب لذت، تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ اگر وہ تاثیرات ہوں جو مصاحب لذت ہوتی ہیں، تو یہ تاثیر م کے بالکل منافی ہے؛ کیونکہ کلم کی تاثیر ہمیشہ مصاحب الم ہوتی ہے۔ اور اگر مراد وہ تاثیرات ہوں جو مصاحب الم ہوتی ہیں بھی درست نہیں ہے؛ کیونکہ اختلاف اشخاص کے اعتبار سے مصاحب تاثیرات مختلف ہوتے ہیں کہ ایک شخص کے نزدیک کلام کی تاثیر مصاحب الم ہوتی ہے مگر دوسرے شخص کے نزدیک اسی کلام کی تاثیر مصاحب لذت ہوتی ہے۔ بہر کیف یہ ہوتا ہے کہ مشتق یعنی کلمہ وکلام کے معانی کی تاثیر کو ان کے مشتق منہ یعنی کلم کی تاثیر کے ساتھ مشابہت تامہ حاصل نہیں

ہے لہٰذا ان کی تاثیرات کو کلم کی تاثیر کے ساتھ تشبیہ دیکران کو اس سے مشتق قرار دینا مناسب نہیں ہوگا؛ کیونکہ کلم کی تاثیر کے ساتھ اس تاثیر کو تشبیہ دینا مناسب ہے جو ہمیشہ مصاحب الم ہی ہو: اس لیے کہ کلم کی تاثیر بھی ایسی ہی ہے یعنی ہمیشہ مصاحب الم ہوتی ہے۔

قوله: [ولا يخفى أنّ هذه مناسبة بعيدة عن الفهم غير لازمة]

ہذہ سے مراد وہ مناسبت ہے جو اصحاب قیل بیان کرتے ہیں کہ مفہوم کلمہ وکلام کے افراد کی تاثیر کلم کے مناسب ہے۔ یہ بعید از فہم اس لیے ہے کہ کلمہ وکلام کی مناسبت ان کے افراد کے معانی کے واسطے سے ان کے مدلول التزامی اور لفظ کلم کے معنی مطابقی کے مابین ہے اور یہ مناسبت بعیدہ ہے۔ اور غیر لازم اس طرح ہے کہ کلمہ وکلام کے ہر فرد کے معنی میں ایسی تاثیر نہیں پائی جاتی جو مصاحب الم ہو کما أسلفنا لہٰذا یہ مناسبت لازم بھی نہیں۔

قوله: [مع أنّ المناسبت الخ]

اس عبارت سے کلمہ وکلام اور کلم میں مناسبت صحیحہ بیان کرنا مقصود ہے، چنانچہ ملا عبد الغفور علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: مناسب یہ ہے کہ کلمہ وکلام اور کلم میں مناسبت یوں بیان کی جائے کہ جو ہر کلمہ وکلام اور کلم کی تاثیرات یہ ہیں: (۱) یہ کانوں کو کھٹکھٹا دیتے ہیں۔ (۲) ان کی وجہ سے اذہان میں صورتیں نقش ہو جاتی ہیں۔ (۳) ان پر افعال اور انفعالات کا ترتب ہوتا ہے۔ مثلاً بعض اوقات آدمی کسی کلام یا کلمے کو سن کر بعض کاموں کو کرنے لگتا ہے کبھی حملہ کر دیتا ہے، اٹھ جاتا ہے، بیٹھ جاتا ہے وغیرہ یہ سب افعال کا ترتب ہے۔ اور کبھی آدمی کسی کلمہ یا کلام کو سن کر خوش ہو جاتا ہے، کبھی غمزدہ ہو جاتا ہے وغیرہ یہ سب انفعالات کا ترتب ہے۔ اور یہ تمام تاثیرات اسی قوت کے لوازمات میں سے ہیں جو کلمہ وکلام اور کلم کے جوہر یعنی کاف، لام اور میم کا مدلول التزامی ہیں؛ کیونکہ کاف حروف شدیدہ میں سے ہے اور لام اور میم حروف مجہورہ میں سے ہیں یوں ان میں صفات کے اعتبار سے قوت پائی جاتی ہے۔ نیز ان کی تمام تقالیب یعنی تمام تراکیب بھی قوت اور شدت کے معنی سے خالی نہیں چنانچہ کاف، لام اور میم میں کل چھ تراکیب ممکن ہیں اور یہ سب کی سب قوت اور شدت پر دلالت کرتی ہیں مثلاً: (۱) ملکت العجین (میں نے آٹا گوندھا) اس میں سختی کا معنی پایا جا رہا ہے؛ کیونکہ جب آٹا گوندھ لیا جاتا ہے تو وہ سخت ہو جاتا ہے۔ (۲) کمل الشئ (شئ کامل ہوگئی) ظاہر ہے کہ کمال شئ ہی میں اس کی قوت ہے۔ (۳) مکلت البئر (کنویں کا پانی خشک ہوگیا) کنویں کا پانی تب خشک ہوتا ہے جبکہ وہ سخت ہو جائے۔ (۴) لمک (سرمہ) سرمے کے ذریعہ آنکھوں کو قوت ملتی ہے۔

(٥) لکم (مکا) ظاہر ہے یہ بھی شدت اور سختی پر دلالت کرتا ہے۔ (٦) کلم (زخم کرنا) ظاہر ہے یہ بھی قوت، شدت اور سختی پر دلالت کرتا ہے۔ ان تمام معانی سے یہ بات شمس وأمس کی طرح بالکل عیاں ہے کہ کاف، لام اور میم کی تمام تراکیب ممکنہ میں شدت اور قوت والے معانی موجود ہیں لہٰذا کلمہ وکلام اور کلم تینوں اس بات میں متساویة الاقدام اور برابر ہیں کہ ان کی تاثیرات اس قوت کی وجہ سے ہیں جو ان حروف کے جوہر سے مفہوم ہوتی ہے اور یہ مناسبت بے غبار ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ کلمہ وکلام اور کلم کی تاثیرات ان کے جوہر (کاف، لام، میم) کی وجہ سے ہوتی ہے اور اس بات میں مشتق (کلمہ، کلام) اور مشتق منہ (کلم) میں مناسبت تامہ موجود ہے۔

قوله: (وهو الجَرح) الجرح بفتح الجيم: خسته كردن. قوله: (وقد عبّر بعض الشعراء) يعني: أنّ ذلك التشبيه علاقة معتبرة. قوله: (جراحات السنان لها التيام) جراحات جمع جِراحة بكسر الجيم: خستگي، السِنان: سر نيزه وعصا وتيزئ هر چيزي، الالتيام: فراهم آمدن.

ترجمہ:

قولہ: (اور وہ جرح ہے) جرح جیم کے فتح کے ساتھ ہے بمعنی زخمی کرنا۔ قولہ: **(اور تحقیق بعض شعراء نے تعبیر کیا ہے)** شارح کی مراد اس عبارت سے یہ بیان کرنا ہے کہ یہ تشبیہ ایک معتبر علاقہ ہے۔ قولہ: **(جراحاتِ سنان کے لیے التیام ہے)** جراحات' جراحۃ بکسر جیم بمعنی ''زخم'' کی جمع ہے، سنان بمعنی ''نیزے اور لاٹھی کا سرا'' اور ''ہر چیز کی دھار''، التیام کا معنی ہے: ''مل جانا''۔

شرح:

قولہ: [الجرح بفتح الجیم]

یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح کے قول: لتأثیر معانیهما فی النفوس کالجرح میں کلمہ وکلام کی تاثیرات کو جرح کی تاثیر کے ساتھ تشبیہ دینا درست نہیں؛ اس لیے کہ جُرح بضم جیم کا معنی ہے: ''زخم'' اور اس کی کوئی تاثیر نہیں بلکہ یہ خود ایک أثر مرتّب علی التأثیر کا نام ہے، اور جب اس کی کوئی تاثیر ہی نہیں تو اس کی

تاثیر سے کسی اور تاثیر کو تشبیہ دینے کا کیا معنی؟

محشی علیہ الرحمہ نے مذکورہ قول سے جواب دیا کہ یہاں جرح بضم جیم نہیں جس کا معنی زخم ہے بلکہ بفتح جیم ہے جس کا معنی ''زخم کرنا'' ہے اور یہ تاثیر ہے۔ کما لا یخفی.

قوله: [خسته كردن]

یہ بھی ایک وہم کا دفعیہ ہے۔ وہم یہ ہے کہ جَرح بفتح جیم کا معنی ہے: الطعن فی الشهادة و العدالة یعنی ''کسی کی شہادت اور عدالت پر طعن کرنا'' لہٰذا اگر اسے بفتح جیم پڑھا جائے تب بھی درست اور مناسب مقام نہیں ہوگا۔

محشی علیہ الرحمہ نے خستہ، کردن سے اس کا مرادی معنی بیان فرما کر اس وہم کو دفع فرما دیا کہ اگرچہ جرح بفتح جیم بمعنی طعن فی الشهادة بھی آتا ہے مگر یہاں یہ معنی مراد نہیں بلکہ مرادی معنی ہے: خستہ، کردن یعنی ''زخم کرنا''۔ خلاصۂ کلام یہ کہ جرح بفتح جیم کا اصطلاحی معنی طعن فی الشهادة ہے اور یہاں اس کا لغوی معنی مراد ہے یعنی زخم کرنا۔

قوله: [يعني: أنّ ذلك التشبيه علاقة معتبرة]

یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح کا مقصود کلمہ وکلام کے معانی کی تاثیرات کو جرح کی تاثیر سے تشبیہ دینا ہے اور یہ مقصود، شارح کی پہلی عبارت: لتأثیر معانیهما فی النفوس کالجرح سے حاصل ہے، پھر وقد عبّر بعض الشعراء سے اسی تشبیہ کو بیان فرما رہے ہیں لہٰذا عبارت شارح میں تکرار اور استدراک ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے یعنی: أنّ ذلك الخ سے اس کا جواب دیا ہے کہ اس عبارت سے مقصود، بیان تشبیہ نہیں ہے بلکہ بیان اعتبار تشبیہ ہے؛ کیونکہ ایک ہوتی ہے نفس تشبیہ یعنی مطلقاً دو چیزوں کے مابین کسی امر میں مشارکت پر دلالت ہونا قطع نظر اس سے کہ ان کے درمیان پائی جانے والی مشارکت کا اعتبار بھی کیا جاتا ہو یا نہ کیا جاتا ہو۔ اور ایک ہوتا ہے اعتبار تشبیہ یعنی دو چیزوں کے مابین کسی امر میں پائی جانے والی جو مشارکت ہے بلغاء اپنے کلام میں اس کو بیان بھی کرتے ہوں اور اس کا لحاظ رکھتے ہوں۔ پہلی عبارت سے شارح علیہ الرحمہ نے نفس تشبیہ کو بیان فرمایا تھا اور اس عبارت سے اعتبار تشبیہ کو بیان فرما رہے ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ یہ تشبیہ محض نفس الامری اور احتمال عقلی ہی نہیں ہے بلکہ ایسی تشبیہ ہے جس کا بلغاء اعتبار بھی کرتے ہیں اور اپنے کلام میں اس کو بیان بھی کرتے ہیں۔

اگر کہیے کہ یہ شعر تو شیر خدا حضرت علی مرتضی کرم اللہ تعالی وجہہ الکریم کا ہے لہٰذا علامہ جامی قدس سرہ السامی کا انہیں

"بعض الشعراء" سے تعبیر کرنا درست نہیں، کیونکہ اس میں سوءِ ادبی ہے بلکہ یہاں ان کا نام مبارک ذکر کرنا چاہیے تھا۔ یہ اعتراض علامہ گارزونی کی طرف سے ہے۔

اس کا جواب علامہ شمس الدین کوہستانی نے دیا ہے کہ ہم نے دیوان شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بغور مطالعہ کیا مگر مذکورہ شعر اس میں نہ پایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شعر آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نہیں ہے بلکہ کسی اور کا ہے لہٰذا شارح کی تعبیر پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا۔

نیز امام النحو حضرت علامہ مولانا غلام جیلانی میرٹھی صاحب "بشیر القاری شرح صحیح البخاری" علیہ الرحمہ جو شیخ الاسلام والمسلمین مجدد اعظم امام اہل سنت پروانۂ شمع رسالت حضرت علامہ مولانا مفتی محمد شاہ امام احمد رضا خان صاحب "العطایا النبویة فی الفتاوی الرضویة" علیہ رحمۃ الرحمٰن کے خلیفۂ جلیل حضرت صدر الشریعہ بدر الطریقہ علامہ مولانا مفتی محمد امجد علی اعظمی صاحب "بہار شریعت" رحمہ اللہ الغنی کے تلمیذ رشید ہیں اپنی کتاب مستطاب "بشیر الناجیة بشرح الکافیة" میں فرماتے ہیں: "یہ شعر مولائے مشکل کشا حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ الکریم کا نہیں ہے بلکہ ان کے ارشاد: طعن اللسان أشد من ضرب السنان سے اس کا مضمون ماخوذ ہے"۔ فاندفع الایراد.

قولہ: [جمع جراحة]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جرح کی جمع جروح آتی ہے جیسے قرآن کریم میں ارشاد ہے: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ لہٰذا اس کی جمع جراحات لانا درست نہیں ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے جمع جراحة فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ جراحات' جرح کی جمع نہیں بلکہ جراحة کی جمع ہے اور اس کی جمع الف اور تاء سے آتی ہے۔ فلا اشکال.

قولہ: [بکسر الجیم]

یہ بھی اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جراحات اگر جراحة کی جمع ہو تب بھی یہاں معنی مستقیم نہیں ے؛ کیونکہ جراحة (بفتح جیم) کا معنی ہے: "زخم کرنا" اور شعر مذکور: "جراحات السنان لها التیام الخ" میں التیام کی ت اس کی طرف کی گئی ہے لہٰذا معنی یہ بنے گا: "نیزوں کے زخم کرنے کے لیے ملنا اور درست ہونا ہے" حالانکہ "زخم نا" مصدر ہے جس کا مفہوم انتزاعی ہوتا ہے خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا جبکہ التیام اور ملنا اور مندمل ہو جانا خارجی

اور حسی اشیاء میں ہوتا ہے یعنی خارجی اور حسی شیٔ ملتی ہے۔

ملا عبد الغفور نے بکسر الجیم فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ یہ خرابی اس صورت میں لازم آتی جبکہ جراحات' جراحۃ بفتح جیم کی جمع ہوتی: حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے؛ کیونکہ یہ جراحۃ بکسر جیم کی جمع ہے جس کا معنی ہے: ''خستگی یعنی ''زخم''' اور زخم خارجی اور حسی شیٔ ہے لہٰذا اس کی طرف التیام کی نسبت میں کوئی قباحت نہیں۔

قوله: [السنان سرِ نیزہ و عصا الخ]

یہ بھی ایک وہم کا دفعیہ ہے۔ وہم یہ ہے کہ جراحات اگر جراحۃ (بکسر جیم) کی جمع ہو اور یہ بمعنی زخم بھی تب بھی یہاں معنی فاسد ہے: کیونکہ شعر مذکور میں جراحات کی اضافت السنان کی طرف ہے اور سنان روم کے ایک قلعے کا نام ہے جیسا کہ جوہری نے ''عمدۃ الوری'' میں کہا ہے لہٰذا معنی یہ بنے گا: ''قلعۂ رومی سنان کے زخموں کے لیے مندمل ہونا ہے'' ظاہر ہے یہ معنی فاسد ہے؛ کیونکہ قلعۂ رومی کے زخم کا کوئی معنی نہیں.

محشی نے اس عبارت سے اس کا جواب دیدیا کہ یہاں سنان کا معنی ہے: ''نیزے یا عصا کا سرا اور ہر چیز کی تیزی'' جیسا کہ ''شمس العلوم'' میں ہے: طعنه بالسنان اذا ضرب برأس الرمح یعنی ''طعنه بالسنان کا معنی ہے: اس نے اسے نیزے کے سرے سے مارا''۔

اور معترض کا وہ قول کہ سنان ایک رومی قلعے کا نام ہے غلط بیانی پر مبنی ہے؛ اس لیے کہ اسے صرف سنان نہیں کہا جاتا بلکہ اس کی طرف حصن کی اضافت کر کے حصن السنان بولا جاتا ہے۔ جیسا کہ ''قاموس'' میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے: حصن السنان: حصن بالروم یعنی ''حصن السنان روم کا ایک قلعہ ہے''۔

قوله: [الالتیام فراهم آمدن]

یہ بھی ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جراحات السنان کی طرف التیام کی نسبت کرنا صحیح نہیں؛ کیونکہ التیام، تام سے ہے یعنی مکمل اور کامل ہونا لہٰذا معنی یہ بنے گا کہ: ''نیزوں کے زخموں کے لیے کمال ہوتا ہے''۔ اولاً خود یہ خلاف مقصود ہے۔ ثانیاً یہ فی نفسہ باطل ہے؛ اس لیے کہ نیزوں کے زخموں میں کمال نہیں ہوتا بلکہ نقصان ہوتا ہے؛ کیونکہ بعض اوقات اس میں ایذائے مسلم ہوتی ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے الالتیام فراهم آمدن فرما کر اس اعتراض کو دفع فرما دیا کہ التیام، تام سے ماخوذ نہیں بلکہ لوم

سے مشتق ہے جس کا معنی ہے: فراھم آمدن یعنی مل جانا، مندمل ہو جانا اور ٹھیک ہو جانا ہے۔ اور یہ معنی درست ہے اور یہی مقصود ہے لہٰذا اعتراض فساد خود فاسد ہے۔

قوله: (جنس) وإليه ذهب الجمهور لكن لم يستعمل إلّا في ما فوق الإثنين. قوله: (بدليل قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾) فإنّه لو كان جمعاً لوجب التأنيث، وبدليل أنه ليس من أوزان الجمع. قوله: (وقيل: جمع) وإليه ذهب صاحب "الصحاح" و"اللباب".

ترجمہ:

قولہ: (جنس ہے) اسی طرف جمہور نحات گئے ہیں، لیکن اس کا استعمال صرف دو سے زائد کلمات میں ہے۔ قولہ (اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی دلیل سے: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾) کیونکہ اگر الکلم جمع ہوتا تو الطیب میں تانیث ضروری تھی، اور اس دلیل سے کہ یہ جمع کے اوزان میں سے کسی وزن پر نہیں ہے۔ قولہ: (اور کہا گیا ہے کہ جمع ہے) صاحب "صحاح" اور صاحب "لباب" اسی طرف گئے ہیں۔

شرح:

قول الشارح: [جنس]

صاحب "کافیہ" نے فرمایا تھا: الکلمة لفظ الخ اس کے تحت سب سے پہلے شارح نے کلمہ وکلام کے اشتقاق کی بحث فرمائی تھی۔ اب لفظ "الکلمة" کا تجزیہ فرما رہے ہیں، یعنی الکلمة میں تین الفاظ ہیں: الف لام، کلم اور ۃ، ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ بحث فرما رہے ہیں۔ اور سب سے پہلے لفظ "کلم" کی بحث کے تحت فرما رہے ہیں: والکلم بکسر اللام جنس یعنی کلم لام کے کسرے کے ساتھ جنس ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب شارح کا مقصود الکلمة کے تینوں اجزاء سے بحث کرنا ہے تو چاہیے تھا کہ سب سے پہلے الف لام کی بحث فرماتے پھر کلم سے بحث کرتے؛ کیونکہ الکلمة میں الف لام پہلے ہے اور کلم اس کے بعد ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ الکلمة میں کلم معروض ہے اور الف لام اور ۃ دونوں عرض ہیں اور چونکہ معروض وجوداً

اپنے عرض پر مقدم ہوتا ہے اس لیے شارح نے اسے بحث میں بھی مقدم فرمادیا: لیطابق الوضع الطبع.

قوله: [والیه ذهب الجمهور]

یہ ایک وہم کا دفعیہ ہے۔ وہم یہ ہے کہ کلم میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ یہ جنس ہو اور دوسرا یہ کہ یہ جمع ہو۔ اور شارح علیہ الرحمہ نے ان دونوں کو بیان بھی فرمایا ہے لیکن احتمال جنسیت کو احتمال جمعیت پر مقدم کیا ہے؛ حالانکہ اس تقدیم کی کوئی وجہ نہیں لہذا یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے والیه ذهب الجمهور فرما کر اس کو دفع فرمادیا کہ احتمال جنسیت کے بیان کی تقدیم ترجیح بلا مرجح نہیں؛ کیونکہ یہاں مرجح موجود ہے اور وہ یہ کہ احتمال جنسیت کی طرف جمہور گئے ہیں تو اس کا مذہب جمہور ہونا ہی مرجح ہے۔

نیز یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اہل حق کے نزدیک حق یہ ہے کہ متکلم کا دو مساوی چیزوں میں سے کسی ایک کا ارادہ کر لینا مرجح ہے۔ فلا یلزم ما ألزم.

قوله: [لکن لم یستعمل الاّ فیما فوق الاثنین]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر جمہور کلم کی جنسیت کی طرف گئے ہیں تو سخت محل نظر ہے؛ کیونکہ جنس کا اطلاق قلیل وکثیر سب پر ہوتا ہے جیسے تمر جنس ہے تو اس کا اطلاق ایک کھجور پر بھی ہوتا ہے اور بہت ساری کھجوروں پر بھی ہوتا ہے لہذا اگر کلم بھی جنس ہوتا تو اس کا اطلاق بھی ایک کلمے پر اور بہت سے کلمات پر بھی ہوتا؛ حالانکہ ایک یا دو کلمات پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ تین یا اس سے زائد کلمات ہی کے لیے بولا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ کلم جنس نہیں بلکہ جمع ہے کیونکہ یہ شان جمع ہی کی ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے لکن لم یستعمل الخ فرما کر اس کا جواب دیدیا، جس کا بیان یہ ہے کہ کلم میں دو اعتبار ہیں: (۱) اصل وضع اور (۲) استعمال۔ اصل وضع کے اعتبار سے تو کلم جنس ہی ہے اور اس اعتبار سے یہ قلیل وکثیر سب کے لیے ہے مگر استعمال کے اعتبار سے اس کا اطلاق ایک یا دو کلمات پر نہیں ہوتا بلکہ مافوق الاثنین پر ہوتا ہے، اور وضع کے بعد عارض استعمال کی وجہ سے اس خصوصیت کا اسے عارض ہو جانا اس کی جنسیت میں حرف نہیں لاسکتا۔ فلا اشکال.

قوله: [فانّه لو کان جمعاً لوجب التأنیث]

معترض کہتا ہے کہ آیت کریمہ: الیه یصعد الکلم الطیب کو کلم کے جنس ہونے پر دلیل بنانا درست نہیں؛ اس

لیے کہ اس میں تو کہیں یہ نہیں فرمایا گیا کہ کلم جنس ہے اور نہ یہ اس کلام کی شان ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے فانہ لو کان الخ سے اس کا جواب دیا ہے کہ اس آیت مبارکہ سے استدلال اس طور پر نہیں جو معترض سمجھ رہا ہے بلکہ بایں طور ہے کہ غیر عاقل کی جمع کی صفت حقیقی میں تانیث واجب ہے۔ اب اگر الکلم جمع ہوتا تو الکلمۃ کی جمع ہوتا اور الکلمۃ غیر عاقل ہے لہٰذا اس کی صفت الطیب میں بھی تانیث واجب ہوتی۔ و اذ لیس فلیس. یعنی چونکہ یہاں تانیث واجب نہیں اس لیے یہ جمع بھی نہیں لہٰذا جنس ہے۔ وھو المطلوب.

اگر کہیے کہ ہوسکتا ہے کہ یہاں الکلم جمع تو ہو مگر اس کی صفت میں تانیث واجب نہ ہو؛ کیونکہ جمع میں تانیث کا اعتبار محض اس لیے ہوتا ہے کہ اسے جماعت کی تاویل میں کرتے ہیں تو یہ ممکن ہے کہ بعض تراکیب میں اس تاویل کا اعتبار نہ کیا جائے اور اس تقدیر پر جمع میں تانیث نہیں ہوگی اور نہ اس کی صفت میں تانیث واجب ہوگی جیسے اسی آیت کریمہ میں، لہٰذا کلم کی جمعیت باطل نہیں ہوتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مفرد کا جمع کی صفت واقع ہونا اس تاویل کے بغیر درست ہی نہیں؛ کیونکہ کثرت و وحدت کے اعتبار سے ان میں منافات ہے لہٰذا تاویل لابدّی ہے۔

قوله: [وبدليل أنه ليس من أوزان الجمع]

اس کا عطف شارح کے قول: بدلیل قوله تعالی الخ پر ہے۔ یہ کلم کے جنس ہونے پر دوسری دلیل کا بیان ہے کہ اگر یہ جمع صیغی ہوتا تو اس کا وزن یعنی فَعِل اوزان جمع میں سے ہوتا اور یہ باطل ہے؛ کیونکہ کَلِمَة، فَعِلَة کے وزن پر ثلاثی مجرد [مؤ]نث ہے اور شیخ ابن حاجب علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب ''شافیہ'' میں فرمایا ہے کہ ثلاثی مجرد مؤنث فَعْلَة کی جمع فِعَال کے وزن [پر] آتی ہے۔ جیسے: قَصْعَة کی جمع قِصَاع، فِعْلَة کی جمع فِعَل کے وزن پر آتی ہے۔ جیسے: لِقْحَة (دودھ والی اونٹنی) کی جمع [لِقَ]ح، فُعْلَة کی جمع فُعَل کے وزن پر آتی ہے۔ جیسے: بُرْقَة (سخت زمین) کی جمع بُرَق، فَعَلَة کی جمع فِعَال کے وزن پر آتی [ہ]ے۔ جیسے: رَقَبَة (گردن) کی جمع رِقَاب، فِعَلَة کی جمع فِعَل کے وزن پر آتی ہے۔ جیسے: مِعَدَة کی جمع مِعَد، اور فُعَلَة کی جمع [فُعَ]ل کے وزن پر آتی ہے۔ جیسے: تُخَمَة (پیٹ میں کھانے کا بوجھ) کی جمع تُخَم. ان اوزان میں فَعِلَة کی جمع فَعِل کے وزن [پر] نہیں فرمائی گئی اس سے معلوم ہوا کہ کَلِم، کَلِمَة کی جمع نہیں جیسے تَمر، تَمرَة کی جمع نہیں لہٰذا یہ جنس ہے۔

اگر کہیے کہ: یہ دونوں دلیلیں تین حال سے خالی نہیں یا تو اثبات جنسیت کے لیے ہیں یا نفی جمعیت کے لیے ہیں!

دونوں کے لیے۔ بر تقدیر اول ان سے مدعی ثابت نہیں ہوتا؛ کیونکہ دونوں دلیلیں جمعیت کی نفی کر رہی ہیں اور کسی شی سے نفی جمعیت مستلزم جنسیت نہیں کما لا یخفی۔ ورنہ لازم کہ زید بھی جنس ہو؛ کیونکہ اس میں بھی جمعیت منفی ہے۔ ولا قائل به أحد. اور بر تقدیر ثانی اصل مدعی اپنی جگہ پر بلا دلیل ہی باقی رہے گا۔ اور بر تقدیر ثالث تقریب تام نہیں؛ کیونکہ تقریب تام کہتے ہیں دلیل کو اس طرح چلانے کو کہ اثبات مدعی کو مستلزم ہو جبکہ یہاں ایسا نہیں ہے؛ اس لیے کہ دعوی ہے ثبوت جنسیت اور نفی جمعیت کا اور دلیل صرف نفی جمعیت کو مستلزم ہے نہ کہ اثبات جنسیت کو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم شق ثالث اختیار کرتے ہیں اور اتمام دلیل ایک اور مقدمے سے ہے اور وہ یہ کہ کلم میں تیسرے احتمال کا کوئی قائل نہیں ہے لہٰذا نفی جمعیت بعینہ مستلزم اثبات جنسیت ہے بخلاف لفظ زید کے؛ کہ یہ دائــــر بیــــن الجنس والجمع ہے ہی نہیں تو اسے کلم پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ فلا اشکال. نیز اول دونوں شقیں بھی اختیار کی جاسکتی ہیں۔ ولا يلزم المحذور المذكور لما ذكرنا، تأمّل.

قوله: [اليه ذهب صاحب الصحاح واللباب]

یہ عبارت دو سوالوں کا جواب ہے۔ پہلا سوال یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے جمعیت کے قول کو بلفظ ''قیــــل'' کیوں بیان فرمایا ہے جو ضعف پر دلالت کرتا ہے؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ قول جمعیت کو قول جنسیت سے مؤخر کیوں ذکر کیا ہے۔

الیـــه ذهـب الـخ سے ان دونوں سوالوں کا جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ یہ صرف دو حضرات صاحب ''صــحـــاح'' اور صاحب ''لبـــاب'' کا مذہب ہے، نیز قول جمعیت یوں بھی ضعیف ہے کہ اس کی دلیل صرف یہ ہے کہ کلم کا اطلاق تین کلمات سے کم پر نہیں ہوتا؛ حالانکہ یہ دلیل، جمعیت کلم پر دلالت نہیں کرتی؛ کیونکہ ہوسکتا ہے کلم وضع میں تو جنس ہو مگر وضع کے بعد استعمال میں یہ خصوصیت اسے عارض ہوگئی ہو۔ فـاذا جـاء الاحـتـمـال بـطل الاستدلال. لہٰذا اسی ضعف کی طرف اشارہ فرمانے کے لیے شارح علیہ الرحمہ نے اسے مؤخر کیا اور بلفظ ''قیل'' بیان فرمایا۔

قـولـه: (والـكـلـم الـطـيـب مؤوّل ببعض الكلم) فإنّ الصاعد إلى محلّ العرض ليس إلّا بعض الـكـلـم وهو الطيّب ككلمة التوحيد لا الخبيث، فجاز أن يعبّر عنها ببعض الكلم فتأويلـه كتأويل الـرحـمة بـالإحـسـان في قـولـه تـعالى: ﴿إِنَّ رَحۡمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ

الْمُحْسِنِيْنَ﴾.

ترجمہ:

قولہ: (اور الکلم الطیب، بعض الکلم سے مؤول ہے) اس لیے کہ اعمال کے پیش کیے جانے کی جگہ کی طرف بعض ہی کلمات چڑھتے ہیں اور وہ بعض طیب ہیں جیسے کلمہ توحید، نہ کہ خبیث، لہٰذا یہ جائز ہے کہ الکلم کو بعض الکلم سے تعبیر کیا جائے۔ اور یہ تاویل ایسی ہی ہے جیسے اللہ تعالی کے فرمان: ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِيْنَ﴾ میں رحمت کی تاویل احسان سے کرنا۔

شرح:

قول الشارح: [والکلم الطیّب مؤوّل ببعض الکلم]

کلم کے جنس ہونے کے قائلین یعنی جمہور نحات کی طرف سے قائلین جمعیت پر **الکلم الطیّب** سے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر الکلم جمع ہوتا تو اس کی صفت الطیّب میں تانیث واجب ہوتی، **واذ لیس فلیس**.

اس عبارت میں ملا جامی علیہ الرحمہ نے قائلین جمعیت کی طرف سے اس اعتراض کا جواب نقل کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں الکلم، الطیّب کی صفت ہے ہی نہیں کہ اس میں تانیث واجب ہوتی! بلکہ یہاں **الکلم، بعض الکلم** کی تاویل میں ہے اور الکلم، بعض الکلم کی صفت واقع ہے، لہٰذا اس میں تانیث واجب نہیں۔

قولہ: [فانّ الصاعد الی محلّ العرض الخ]

یہ عبارت مذکورہ بالا جواب پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ **الکلم کی تاویل بعض الکلم** سے کرنا بلاضرورت اور بلاقرینہ ہے، لہٰذا یہ تاویل مردود اور باطل ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے فانّ الصاعد الخ فرما کر صاحب ''صحاح'' اور صاحب ''لباب'' کی طرف سے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں تاویل پر قرینہ یہ ہے کہ محل عرض یعنی اعمال کے پیش کرنے کی جگہ کی طرف **بعض کلمات** ہی صعود کرتے ہیں اور وہ بعض کلمات' کلمات طیبہ ہیں جیسے کلمۂ توحید **لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ** صلی اللہ تعالی علیہ وعلی آلہ وصحبہ وبارک وسلم اور خبیث کلمے محل عرض کی طرف نہیں چڑھتے جیسے کلمۂ کفر وغیرہ، لہٰذا یہاں الکلم کی تاویل **بعض الکلم** سے کرنا بجا ہے اور یہ تاویل ایسی ہی ہے جیسے فرمان باری عزوجل: ﴿انّ رحمة الله قريب من المحسنين﴾ میں رحمت کی تاویل احسان

سے کرنا جو بالکل مطابق ظاہر اور مناسبِ مقام ہے؛ کیونکہ اس آیت کریمہ میں قریب کا حمل رحمة پر ہے اور یہ حمل اسی صورت میں درست ہے کہ رحمة یہاں احسان کے معنی میں ہو؛ اس لیے کہ محکوم بہ اور محکوم میں تذکیر و تانیث کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے اور یہ مطابقت اسی صورت میں حاصل ہوگی جبکہ رحمت کی تاویل احسان سے کی جائے ورنہ رحمت مؤنث اور قریب مذکر ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس طرح اس آیت کریمہ میں رحمة کی تاویل احسان سے کرنے پر قرینہ لفظیہ قائم ہے اسی طرح ما نحن فیہ میں الکلم کی تاویل بعض الکلم سے کرنے پر قرینہ معنویہ پایا جا رہا ہے۔

قوله: [الی محلّ العرض]

فرمان باری عز وجل: ﴿الیه یصعد الکلم الطیب﴾ میں الیہ کی تفسیر محشی علیہ الرحمہ نے الی محلّ العرض سے فرمائی ہے اس سے مقصود ایک وہم کا دفعیہ ہے۔ وہم یہ ہے کہ اس آیت کریمہ میں یہ فرمایا گیا ہے کہ پاکیزہ کلمات اللہ تعالی کی طرف صعود کرتے ہیں یعنی چڑھتے ہیں اور صعود کا معنی ہے: تحرّک الشیئ من الأسفل الی الأعلی یعنی ''کسی شی کا نیچے سے اوپر کی طرف حرکت کرنا''، تو اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کسی مکان عالی میں ہے جس کی طرف کلمات چڑھتے ہیں؛ حالانکہ اللہ عز وجل جہت اور مکان سے پاک ہے۔

حاصل دفع یہ ہے کہ اللہ تعالی کی طرف پاکیزہ کلمات کے چڑھنے کا مطلب یہ ہے کہ پاکیزہ کلمات اس جگہ کی طرف چڑھتے ہیں جہاں وہ اللہ عز وجل کی بارگاہ میں پیش کیے جاتے ہیں اور یہ معنی اس طرح ہے کہ عبارت بحذفِ مضافین ہے تقدیر یہ ہے: الی محل عرض الاعمال علیه یصعد الکلم الطیب، یا اس طرح ہے کہ محل عرض کی طرف صعود کو اللہ تعالی کی طرف صعود کے مرتبے میں اتار کر الیه یصعد الخ فرمایا گیا۔

اگر کہیے کہ یہاں ایک اور وجہ سے اشکال ہے وہ یہ کہ صعود کا معنی جیسا کہ بیان کیا گیا تحرّک الشیئ من الأسفل الی الأعلی ہے اور یہاں اس کی نسبت کلمات کی طرف کی گئی ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ کلمات حرکت کرتے ہیں؛ حالانکہ حرکت جواہر کی صفت ہے جبکہ کلمات عرض ہیں!

اس کا جواب یہ ہے کہ حرکت کی دو قسمیں ہیں: (۱) حرکت بالذات اور (۲) حرکت بالتبع۔ حرکت بالذات تو جواہر کے ساتھ خاص ہے کہ اعراض میں یہ حرکت نہیں پائی جاتی، مگر حرکت بالتبع عام ہے جواہر میں بھی پائی جاتی ہے۔ جیسے کشتی وغیرہ میں سوار شخص کشتی کی حرکت کے ساتھ حرکت کرتا ہے اسی طرح خود کشتی ہوا کی حرکت سے حرکت کرتی ہے، اور اعراض میں بھی

پائی جاتی ہے۔ جیسے اسود کی حرکت سے اس کے ساتھ قائم سواد بھی حرکت کرتا ہے۔ یہاں جس حرکت کی نسبت کلمات کی طرف فرمائی گئی ہے اس سے مراد حرکت بالتبع ہے کہ اولاً وبالذات مالک حرکت کرتے ہیں اور ثانیاً وبالتبع صحائف وکلمات حرکت کرتے ہیں۔ فلا اشکال ولا ایراد۔

قولہ: [ککلمة التوحید]

کلمۂ توحید سے مراد لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے۔ اگر کہیے کہ اسے کلمہ کہنا درست نہیں؛ کیونکہ یہ کلمہ نہیں بلکہ کلام ہے؛ اس لیے کہ اس سے مخاطب کو فائدہ تامہ بوجہ اتم حاصل ہوتا ہے اور یہ کلام ہی کی شان ہے نہ کہ کلمے کی۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ کلمۂ توحید کو ''کلمہ'' کہنا بر مذہب متقدمین ہے؛ کیونکہ ان کے نزدیک کلمہ لفظ موضوع للمعنی المفرد میں منحصر نہیں بلکہ عام ہے۔ یا اسے کلمہ کہنا لغوی اعتبار سے ہے؛ کیونکہ لغوی اعتبار سے حرفِ لغوی بھی کلمہ ہے اور کلمۂ اصطلاحیہ اور کلام اصطلاحی بھی کلمہ ہے یعنی لغوی اعتبار سے بھی کلمہ عام ہے۔

قولہ: [فتأویله کتأویل الرحمة بالاحسان]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ معترض کہتا ہے کہ موصوف کی دو قسمیں ہیں: (۱) موصوف ملفوظ اور (۲) موصوف مقدر۔ اور صفت کی مطابقت موصوف ملفوظ کے ساتھ ضروری ہوتی ہے نہ کہ موصوف مقدر کے ساتھ، جبکہ اصحاب قیل کے جواب کے اعتبار سے صفت (الطیب) موصوف مقدر (بعض) کے مطابق ٹھہرتی ہے موصوف ملفوظ کے ساتھ اس کی مطابقت نہیں ہوتی لہٰذا یہ تاویل خلاف ظاہر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض تب درست ہوتا جبکہ یہاں لفظ ''بعض'' کو مقدر مانا جاتا؛ حالانکہ یہاں ایسا نہیں بلکہ اصحاب قیل کے نزدیک خود الکلم، بعض الکلم سے عبارت ہے یعنی الکلم مذکور بمعنی بعض الکلم ہے اور جب خود الکلم بمعنی بعض الکلم ہے تو صفت کی مطابقت موصوف ملفوظ ہی کے ساتھ ہوئی نہ کہ موصوف مقدر کے ساتھ۔

نیز یہ بات طے شدہ ہے کہ اگر مرجع تاویل کے اعتبار سے مذکر اور بغیر تاویل کے مؤنث ہو تو اس کی طرف راجع ضمیر میں تذکیر وتانیث دونوں جائز ہیں۔ جیسے آیت کریمہ: ﴿ان رحمة الله قریب من المحسنین﴾ میں کہ رحمة کی طرف راجع ضمیر کو مذکر لایا گیا ہے؛ کیونکہ رحمة بتاویل احسان مذکر ہے۔

بعض حضرات نے اس کا دوسرا جواب یہ بھی دیا ہے کہ الطیب موصوف مقدر ہی کی صفت ہے اور ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ صفت کی مطابقت موصوف ملفوظ کے ساتھ ہی ضروری ہے جیسا کہ بعض مفسرین نے آیت کریمہ: ﴿رجالا کثیرا﴾ کے تحت فرمایا ہے کہ اس میں ''کثیراً'' موصوف مقدر'' جمعاً'' کی صفت ہے ورنہ اس میں تانیث واجب ہوتی ؛ کیونکہ'' رجالًا'' جمع ہے۔

اگر کہیے کہ جب اصحاب قیل کی طرف سے دونوں طرح کی تاویل درست ہیں تو پھران کا قول ضعیف کیسے ہو گیا جس کی طرف شارح نے لفظ'' قیل'' سے اشارہ فرمایا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ تاویل خلاف ظاہر ہے جس کا ارتکاب صرف بوقت ضرورت وحاجت ہی درست ہے جیسے مذکورہ دونوں آیات میں کہ'' رحمة'' کی تانیث اور'' رجالًا'' کی جمعیت دونوں قطعی ہیں اور چونکہ ان کی صفتیں مذکر آرہی ہیں اس لیے ان میں تاویل ضروری ہوئی تا کہ موصوف وصفت میں مطابقت رہے جبکہ'' الکلم'' کی جمعیت قطعی نہیں ؛ کیونکہ یہ اوزان جمع میں سے کسی وزن پرنہیں بلکہ اس کا جنس ہونا ہی اظہر ہے لہٰذا اس میں تاویل کی بھی کوئی حاجت نہیں۔

قوله: (واللام فيها للجنس) هذا الوجه هو المختار؛ لأنّ المقام يقتضي تعريف المصطلح عليه لا تعريف الفرد النوعيّ للمعنى اللغويّ أو لما يطلق عليه هذا اللفظ كما في صورة لام العهد الخارجيّ ولا بيانَ الطرد حتّى يكون اللام للاستغراق، والتعريف ليس إلّا للطبيعة من حيث هي فاللام للجنس والطبيعة.

ترجمہ:

قولہ: (اور الکلمة میں لام جنس کے لیے ہے) اور یہی وجہ مختار ہے؛ کیونکہ مقام مصطلح علیہ کی تعریف کا تقاضا کرتا ہے نہ کہ معنیٰ لغوی کے یا مایطلق علیہ ہذا اللفظ کے فرد نوعی کی تعریف کا جیسا کہ لام کے عہد خارجی کے لیے ہونے کی صورت میں ہوگا، اور نہ ہی مقام بیان شمول کا تقاضا کرتا ہے کہ جس کے باعث لام استغراق کے لیے ہو۔ اور تعریف صرف ماہیت من حیث ہی کے لیے ہوتی ہے لہٰذا الکلمة میں لام جنس اور ماہیت ہی کے لیے ہے۔

شرح

قول الشارح: [واللام فيها للجنس]

اگر کہیں کہ الکلمۃ میں تو الف اور لام دونوں ہیں پھر شارح نے صرف اللام کیوں فرمایا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کے نزدیک بھی مختار مذہبِ سیبویہ ہے کہ حرفِ تعریف صرف لام ہے اور ہمزہ محض اس لیے بڑھایا گیا ہے تاکہ ابتداء بالسکون لازم نہ آئے۔

قولہ: [هذا الوجه هو المختار]

یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے لام میں دو احتمال ذکر کیے ہیں: (۱) جنس کے لیے ہو۔ (۲) عہد خارجی کا ہو۔ لیکن ان میں سے پہلے احتمال کو شارح نے دوسرے پر مقدم فرمایا ہے نیز دوسرے احتمال کو "یمکن" سے تعبیر فرمایا ہے جو مشعرِ ضعف ہے تو اس میں کیا سر ہے؟

هذا الوجه هو المختار سے اس کا جواب دیا ہے کہ سر اس میں یہی ہے کہ الکلمۃ میں لام کا جنس کے لیے ہونا ہی مختار ہے اور جو مختار ہو وہی الیق بالتقدیم ہوتا ہے لہٰذا شارح علیہ الرحمہ نے اسی کو مقدم فرمایا ہے جس میں اشارہ اسی طرف ہوگا کہ احتمالِ اول مختار اور ثانی غیر مختار ہے۔

قولہ: [لأن المقام يقتضي الخ]

یہ سابق قول: هذا الوجه هو المختار کی دلیل ہے۔ اس کے بیان سے پہلے بطورِ تمہید دو مقدمات خیال میں رکھنا ضروری ہے۔ مقدمۂ اولیٰ: تعریف کی تین قسمیں ہیں: (۱) تعریف اصطلاحی۔ جیسے کلمے کی تعریف اصطلاحی ہوگی: لفظ وضع لمعنی مفرد. (۲) تعریف لغوی۔ جیسے کلمے کی تعریف لغوی ہوگی: ما یتکلّم به قلیلاً کان أو کثیرا. (۳) تعریف عرفی۔ جیسے کلمے کی تعریف عرفی ہوگی: ما يطلق عليه لفظ الكلمة. مقدمۂ ثانیہ: معنیٔ اصطلاحی ہمیشہ معنیٔ لغوی اور معنیٔ عرفی کا ایک فردِ نوعی بنتا ہے؛ کیونکہ وہ دونوں معانی اعم ہوتے ہیں اور معنیٔ اصطلاحی اخص مطلق ہوتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا تعریفات سے واضح ہے اور خاص ہمیشہ عام کا ایک فرد ہوتا ہے۔

اس سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ معنیٔ لغوی یا معنیٔ عرفی کے فردِ نوعی اور معنیٔ اصطلاحی میں باعتبار معنون ومصداق کوئی فرق نہیں صرف تعبیر اور عنوان مختلف ہیں وبس۔ اور بعض حضرات ان میں فرق مانتے ہیں کہ مثلاً کلمے کے معنیٔ لغوی کا فردِ نوعی عام ہے جو معنیٔ مصطلح علیہا اور مہملات وغیرہا سب کو شامل ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس کا فردِ نوعی ہے، اور کلمے کے معنیٔ عرفی کا فرد نوعی خاص ہے جس سے مراد صرف اسم یا صرف فعل یا صرف حرف ہوتا ہے۔

اب بیان دلیل یہ ہے کہ یہ مقام مصطلح علیہ کی تعریف کا تقاضا کرتا ہے؛ کیونکہ اس علم میں بحوث عنہ یہی معنی مصطلح علیہ ہے اور معنی مصطلح علیہ کی تعریف تب ہوگی جبکہ معرّف (الکلمۃ) میں لام کو جنس کے لیے قرار دیں اس جنس کلمہ نحو یہ مراد لیں۔ اور اگر اس کے لام کو عہد خارجی کا قرار دیا جائے گا تو اس سے مراد کلمے کے معنی لغوی یا معنی عرفی کا ایک فرد ذہنی ہوگا اور تعریف معنی لغوی یا معنی عرفی کے فرد ذہنی کی ٹھہرے گی؛ حالانکہ یہ مقتضی مقام کے خلاف ہے۔

اگر کہیے کہ بالاتفاق معنی لغوی کا فرد ذہنی بعینہ معنی مصطلح علیہ ہے لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ مقام مصطلح علیہ کی تعریف کا تقاضا کرتا ہے اور معنی لغوی کے فرد ذہنی کی تعریف کا تقاضا نہیں کرتا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقام فرد ذہنی کی تعریف کا تقاضا اس عنوان (فرد ذہنی) کے ساتھ نہیں کرتا اگرچہ معنون متحد ہے۔

قوله: [كما فى صورة لام العهد الخارجى]

یعنی اگر لام کو عہد خارجی کے لیے مانا جائے تو اس کے مدخول سے مراد معنی لغوی یا معنی عرفی کا فرد ذہنی ہوگا اور تعریف بھی اسی کی ہوگی اور چونکہ یہ مناسب مقام نہیں اس لیے لام کا عہد خارجی کے لیے ہونا ساقط الاعتبار ہے لہٰذا لام جنس ہی کے لیے ہے۔

قوله: [ولا بيان الطرد حتّى يكون اللام للاستغراق]

یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر لام عہد خارجی کے لیے نہیں ہوسکتا تو اس سے اس کا جنس کے لیے ہونا لازم نہیں آتا؛ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ عہد خارجی کا تو نہ ہو مگر استغراق کا ہو!

ولا بيـــان الـطـر د الـخ فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ مقام نہ معنی لغوی یا معنی عرفی کے فرد ذہنی کی تعریف کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی اطراد وشمول کے بیان کا تقاضا کرتا ہے، یعنی اگر لام کو استغراق کے لیے مانا جائے تو یہ بیان شمول جمیع افراد کے لیے ہوگا؛ حالانکہ یہاں تعریف سے مقصود صرف اس کلمے کی معرفت ہے جس کے احوال سے اس علم میں بحث ہے اور ظاہر ہے کہ زائد علی المقصود زائد علی المقتضٰی ہے لہٰذا لام استغراق کے لیے بھی نہیں ہوسکتا۔

قوله: [والتعريف ليس الا للطبيعة]

یہ بھی ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لام کے استغراق کے لیے نہ ہونے سے بھی اس کا جنس کے لیے ہونا لازم نہیں آتا؛ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ عہد ذہنی کا ہو۔

والتـعـريف الـخ سے اس کا بھی جواب دیدیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر لام عہد ذہنی کا ہو تو تعریف کلمے کے غیر

معین فرد کی ہوگی؛ حالانکہ تعریف صرف طبیعت کے لیے ہوتی ہے لہٰذا اس کا عہد ذہنی کے لیے ہونا بھی باطل ہے۔ اور جب یہ تینوں احتمال باطل ہوئے تو لام کا جنس کے لیے ہونا متعین ہوگیا۔

اگر کہیے کہ لام کا جنس کے لیے ہونا اب بھی متعین نہیں ہوتا؛ کیونکہ لام اسمیہ بھی ہوتا ہے اور زائدہ بھی ہوتا ہے تو ہوسکتا ہے کہ یہ اسمیہ ہو یا زائدہ ہو!

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں احتمال بدیہی البطلان ہیں؛ کیونکہ لام اسمیہ کا مدخول اسم فاعل یا اسم مفعول بمعنی حدوث ہوتا ہے اور ''کلمۃ'' نہ اسم فاعل ہے اور نہ اسم مفعول چہ جائیکہ بمعنی حدوث بھی ہو۔ اور زائدہ ہونا اس لیے باطل ہے کہ اس تقدیر پر مبتدأ کا نکرہ محضہ ہونا لازم آئے گا اور عند الجمہور یہ بھی باطل ہے، اور جو مستلزم باطل ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے لہٰذا اس کا زائدہ ہونا بھی باطل ہے۔

قولہ: [من حیث ھی ھی]

یعنی قطع نظر اس سے کہ وہ طبیعت متحقّق فی ضمن بعض الأفراد ہے یا متحقّق فی ضمن جمیع الأفراد ہے؛ کیونکہ اول لام عہدی کا مفاد ہے اور ثانی لام استغراق کا مفاد ہے اور تعریفِ طبیعت نہ اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ وہ متحقّق فی بعض الأفراد ہے اور نہ اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ وہ متحقّق فی جمیع الأفراد ہے۔

قولہ: [فاللام للجنس]

یہ گویا نتیجۂ قیاس ہے کہ الکلمۃ کے لام میں جب جمیع احتمالات باطل ہوئے سوائے جنسیت کے تو یہ جنس ہی کے لیے ہے۔

قولہ: [والطبیعۃ]

یہ عطف تفسیر یہ ہے جس سے مقصود ایک وہم کا دفعیہ ہے۔ وہم یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ الکلمۃ میں لام جنس کے لیے ہے اور جنس، استغراق، عہد خارجی اور عہد ذہنی سب کو شامل ہے؛ حالانکہ اس سے پہلے آپ خود ان احتمالات کو باطل کر آئے ہیں لہٰذا آپ کے کلام میں تدافع اور تناقض ہے۔

والطبیعۃ فرما کر اس وہم کو دفع فرما دیا کہ یہاں جنس سے مراد معنیٔ عام نہیں جو ان سب کو شامل ہے بلکہ اس سے مراد جنس طبیعت و ماہیت ہے۔

قوله: (والتاء للوحدة) ولقائل أن يمنع ذلك في المعنى العُرفيّ خصوصاً عند من عدل في تعريف الكلمة عن اللفظة إلى اللفظ وقال الوحدة غير مراد، ولئن سلّم فيجوز القول بتجريدها عن معنى الوحدة كما تجرّد في مقام التعريف أسماء الأجناس عن الوحدة على تقدير وضعها للفرد المنتشر، وليس التاء نصًّا في الوحدة حتّى تمنع التجريد بدليل ''كلمتين'' و''تمرتين''.

ترجمہ:

قولہ: (اور تاء وحدت کے لیے ہے) اور کہنے والے کو حق حاصل ہے کہ وہ معنیٰ اصطلاحی میں اس پر منع وارد کرے، خاص طور پر اس کے نزدیک جس نے کلمہ کی تعریف میں لفظۃ سے لفظ کی طرف عدول کیا اور کہا کہ یہاں وحدت مراد نہیں ہے، اور اگر تسلیم بھی کرلیا جائے کہ تاء وحدت پر دلالت کر رہی ہے تو تاء کو معنیٰ وحدت سے خالی کرنے کا قول ہوسکتا ہے، جیسا کہ اسماء اجناس کو مقام تعریف میں معنیٰ وحدت سے خالی کردیا جاتا ہے اس تقدیر پر کہ ان کی وضع فرد منتشر کے لیے ہو۔ اور تاء وحدت میں نص (صریح) نہیں ہے کہ تجرید سے مانع ہو بایں دلیل کہ (اس کو باقی رکھتے ہوئے) کلمتین اور تمرتین (کہا جاتا ہے)۔

شرح:

قول الشارح: [والتاء للوحدة]

یہ شیخ ابن حاجب علیہ الرحمہ کے قول: الکلمۃ کے تیسرے جزء کی بحث ہے کہ اس میں تاء وحدت کے لیے ہے۔ اگر کہیے کہ اس میں کیا سِر ہے کہ شارح نے جب لام کی بحث فرمائی تو یوں فرمایا: واللام فیھا للجنس یعنی لفظ ''فیھا'' کو ذکر فرمایا تھا اور اب جبکہ تاء کی بحث فرما رہے ہیں تو صرف والتاء للوحدۃ فرمایا ہے یعنی اس میں لفظ ''فیھا'' نہیں کہا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ لام کی بحث سے پہلے دو چیزیں معرف باللام تھیں: (۱) الکلمۃ جو کافیہ کی عبارت میں تھا۔ (۲) الکلم جو شارح کی عبارت میں تھا۔ اب اگر اللام للجنس فرماتے تو اس میں التباس ہوجاتا کہ کونسے لام کی بحث فرما رہے ہیں لہٰذا لفظ فیھا کو ذکر فرمادیا جس سے متعین ہوگیا کہ الکلمۃ کے لام کی بحث ہو رہی ہے؛ کیونکہ فیھا کی ضمیر مجرور کا مرجع الکلمۃ ہی ہوسکتا ہے نہ کہ الکلم، اور چونکہ تاء صرف الکلمۃ میں ہی تھی لہٰذا اس کے ساتھ لفظ فیھا کو ذکر نہ کرنے میں

التباس کا اندیشہ نہیں تھا لہٰذا القرینۂ ماقبل یہاں اسے حذف کردیا۔

قولہ: [ولقائل أن یمنع ذلک الخ]

صاحب کافیہ کے قول: الکلمة پر اعتراض تھا کہ اس میں لام جنس کا ہے اور تاء وحدت فردیہ کے لیے ہے اور ان دونوں کے مابین منافات ہے؛ کیونکہ جنس عموم کو چاہتی ہے اور وحدت فردیہ خصوص کا تقاضا کرتی ہے، لہٰذا محل واحد میں ان دونوں کا اجتماع ناجائز ہے لہٰذا مصنف کا قول: الکلمة بلام جنس وتاء وحدت ناروا اور نادرست ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے والتاء للوحدة ولا منافاة فیھما سے **علی سبیل التسلیم** اس کا جواب دیا ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا۔ ان شاء الله تعالی. مگر اس سے پہلے محشی علیہ الرحمہ نے مذکورہ عبارت سے **علی سبیل الانکار** اس کا جواب دیا ہے کہ قائل اس پر منع وارد کرسکتا ہے کہ الکلمة بمعنی عرفی (اصطلاحی) تاء وحدت کے لیے ہو؛ اس طرح کہ الکلمة کی تاء اگرچہ اصل وضع میں وحدت فردیہ کے لیے ہے لیکن جب اسے معنی لغوی سے معنی عرفی یعنی معنی اصطلاحی کی طرف نقل کرلیا گیا تو وہ تاء جو کلمۂ لغویہ میں وحدت فردیہ کے لیے تھی اب وحدت فردیہ کے لیے نہ رہی بلکہ منقول کا جزء ہوکر ایسی ہوگئی جیسے "زید" کا دال کہ جس طرح اس کی دلالت کسی شئ پر نہیں اسی طرح الکلمة کی تاء کی دلالت بھی وحدت فردیہ پر نہ رہی بلکہ اب یہ محض تانیث لفظی کے لیے ہوگی۔

خصوصاً عند من عدل الخ سے یہ فرمارہے ہیں کہ خاص طور پر اس منع کا حق اسے حاصل ہے جس نے کلمے کی تعریف میں لفظة سے لفظ کی طرف عدول کیا ہے اور یہ تصریح کی ہے کہ یہاں وحدت مراد نہیں۔ یہ صاحب "کافیہ" کی طرف اشارہ ہے؛ کیونکہ ان کی کتاب "کافیہ"، "مفصل" کی تلخیص ہے اور "مفصل" میں کلمے کی تعریف بایں الفاظ کی گئی ہے: الکلمة ھی اللفظة الدالّة علی معنی مفرد بالوضع. اور صاحب "کافیہ" نے لفظ کی تعریف: لفظ وضع لمعنی مفرد سے فرمائی تو گویا اس میں لفظة سے لفظ کی طرف عدول فرمایا، بہرحال الکلمة میں تاء وحدت فردیہ کے لیے ہے ہی نہیں لہٰذا وہ اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا۔

قولہ: [ولئن سلّم فیجوز القول بتجریدھا عن معنی الوحدة]

اس عبارت سے مذکورہ بالا اعتراض کے دوسرے جواب کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ کلمۂ منقولہ میں بھی تاء کی دلالت وحدت پر ہے بایں وجہ کہ وہ منقول کا جزء نہ ہو بلکہ نقل کے بعد لاحق ہوئی ہو تب بھی یہ

کہا جا سکتا ہے کہ الکلمۃ جو یہاں معرف باللام واقع ہے اس کی تاء کو معنیٰ وحدت سے مجرد (خالی) کر لیا گیا ہے۔ دونوں جوابوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے جواب کی بناء پر الکلمۃ میں تاء وحدت پر دلالت ہی نہیں کرتی اور دوسرے جواب کی بناء پر اگرچہ اس کی دلالت وحدت پر مسلم ہے مگر یہ وحدت مراد نہیں۔

قولہ: [کما تجرّد فی مقام التعریف أسماء الأجناس]

چونکہ دوسرے جواب میں تجرید کا ارتکاب ماننا پڑتا ہے اور تجرید خلاف اصل ہے؛ اس لیے کہ لفظ میں اصل یہی ہے کہ وہ اپنے معنیٰ مطابقی میں ہی میں استعمال ہو، اس لیے اس عبارت اس لیے محشی علیہ الرحمہ مذکورہ عبارت سے تشبیہ دیکر سمجھا رہے ہیں جس سے مقصود یہ بتانا ہے کہ اس طرح کی تجرید کلام میں ذائع وشائع ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب الکلمۃ میں تاء کی دلالت وحدت پر مانی جائے گی تو یہ ان اسماءِ اجناس کی مثل ہو جائے گا جو فردِ منتشر کے لیے موضوع ہوتے ہیں تو جس طرح مقام تعریف میں اسماءِ اجناس کو معنیٰ وحدت سے مجرد کر دیا جاتا ہے اسی طرح الکلمۃ کو یہاں مقام تعریف میں معنیٰ وحدت سے مجرد کر دیا جائے گا۔

قولہ: [علی تقدیر وضعها للفرد المنتشر]

یہ ''تُجرّد'' کے متعلق ہے۔ اس سے مقصود ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اسماءِ اجناس کی وضع تو ماہیت من حیث ھی ھی کے لیے ہوتی ہے ان میں وحدت کا اعتبار ہی نہیں ہوتا بلکہ ان میں وحدت تنوین تنکیر کا مدلول ہوتی ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ مقام تعریف میں اسماءِ اجناس کو معنیٰ وحدت سے خالی کر دیا جاتا ہے صحیح نہیں؛ کیونکہ کسی لفظ کی تجرید اس معنیٰ سے ہوسکتی ہے جو اس میں پایا بھی جائے اور جب اسماءِ اجناس میں معنیٰ وحدت ہے ہی نہیں تو اسے اس سے خالی کرنا چہ معنیٰ دارد؟

علی تقدیر وضعها الخ سے اس اعتراض کو دفع فرمایا دیا جس کا بیان یہ ہے کہ اسم جنس کے موضوع لہ میں دو اقوال ہیں: (۱) پہلا تو وہی جو معترض نے بیان کیا کہ اسم جنس کی وضع ماهيّت من حيث هی هی کے لیے ہوتی ہے۔ اور (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اسم جنس کی وضع ماهيّت مع وحدت غير معينه کے لیے ہوتی ہے۔ اسی وحدت غیر معینہ کو ''فرد غیر منتشر'' کہتے ہیں اور مقام تعریف میں اسماءِ اجناس کو معنیٰ وحدت سے مجرد کرنا اسی تقدیر پر ہے کہ ان کی وضع ماہیت مع وحدت غیر معینہ کے لیے ہو۔ اور ظاہر ہے اس تقدیر پر معنیٰ وحدت سے ان کی تجرید ہو بھی سکتی ہے اور یہ ضروری بھی ہے؛ کیونکہ تعریف

ماہیت ہی کی ہوتی ہے نہ کہ فرد کی۔

قولہ: [ولیس التاء نصًا فی الوحدۃ] یہ دوسرے جواب پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جس طرح اسماءِ اعداد اپنے مدلولات پر نص ہوتے ہیں لہٰذا یہ نہیں ہوسکتا کہ مثلاً ثلاثۃ کو ایک یا دو یا تین کے معنی سے مجرد (خالی) کردیا جائے اسی طرح تاء بھی وحدت پر نص ہے لہٰذا اسے بھی معنیٔ وحدت سے مجرد کرنا صحیح نہیں۔ یہ اعتراض دراصل فاضل ہندی کی طرف سے ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں: التاء نصّ فی الوحدۃ فکیف تجرّد عنها؟

محشی علام علی سبیل الانکار اس کا جواب دیتے ہیں کہ تاء وحدت میں نص نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر تاء وحدت میں نص ہوتی تو اس تاء کو باقی رکھتے ہوئے کلمتان یا تمرتان کہنا درست نہ ہوتا؛ اس لیے کہ اس میں دو متنافی چیزوں کا اجتماع لازم آتا ہے؛ کیونکہ تاء بقول آپ کے وحدت پر نص ہے اور تثنیہ تعدد پر نص ہے اور وحدت اور تعدد میں منافات ہے۔

لیکن اس دلیل میں نظر ہے؛ کیونکہ منافیٔ تعدد وہ وحدت ہے جو بشرط لا ہو یعنی اس شرط کے ساتھ ہو کہ وہ دوسرے فرد کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی۔ اور وہ وحدت جو لا بشرط ہو یعنی اس شرط کے ساتھ نہ ہو کہ وہ دوسرے فرد کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی منافیٔ تعدد نہیں جیسے رجل کی وحدت لابشرط ہے لہٰذا رجلان کہنا درست ہے، اسی طرح ہوسکتا ہے کہ تاء کی وحدت مدلولہ بھی لابشرط ہو اس صورت میں کلمۃ اور تمرۃ کی تاء کو وحدت پر نص ماننے کے باوجود کلمتان اور تمرتان کہنے میں کوئی قباحت لازم نہیں آتی۔

لہٰذا بہتر یہ ہے کہ تاء کے وحدت پر نص نہ ہونے کی دلیل یوں دی جائے کہ اگر تاء وحدت میں نص ہوتی تو کمأۃ جنس کے لیے اور کمأ واحد اور کثیر کے لیے نہ آتا؛ کیونکہ جنس وحدت کے منافی ہے تو کمأۃ تاء کے ساتھ جنس کے لیے کس طرح ہوسکتا ہے۔

قوله: (ولا مُنافاة بينهما) هذا جواب على تقدير التنزيل وتسليم ما منعناه. قوله: (لجواز اتصاف الجنس بالوحدة) طبيعيّة كانت أو صناعيّة أو غير ذلك، وفيه نظر؛

أنّ هذه الوحدة مغايرة للوحدة الّتي هي مدلول التاء فإنّها فرديّة لا جنسيّة، ويمكن أن يجاب عنه بأنّ الكلمة اللغويّة إذا خصّت بما هو مصطلح النحاة صارت الوحدة الّتي في الكلمة اللغويّة وحدة جنسيّة، ويلزم من ذلك أن لايكون نسبة الكلمة الاصطلاحيّة إلى الكلم كنسبة تمرة إلى تمر.

ترجمہ:

قولہ: (**اور جنس اور وحدت کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے**) یہ جواب بر بناءِ تنزیل اور اس چیز کو تسلیم کر لینے کی تقدیر پر ہے جس پر ہم نے منع وارد کیا ہے۔ قولہ: (**کیونکہ جنس وحدت سے متصف ہوسکتی ہے**) چاہے وحدت خلقیہ ہو یا اصطلاحیہ ہو یا ان کے علاوہ کوئی اور ہو۔ لیکن اس دلیل میں نظر ہے؛ کیونکہ یہ وحدت (جس سے جنس متصف ہوتی ہے) اس وحدت کے مغائر ہے جو تاء کی مدلول ہے اس لیے کہ تاء کی مدلول، وحدت فردیہ ہے نہ کہ جنسیہ۔ اور اس نظر کا جواب اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ کلمہ لغویہ کو جب اس معنی کے ساتھ خاص کر دیا گیا جو نحات کا مصطلح علیہ ہے تو وہ وحدت فردیہ جو کلمہ لغویہ میں تھی وحدت جنسیہ کی طرف منتقل ہوگئی۔ لیکن اس جواب سے یہ لازم آتا ہے کہ کلمہ اصطلاحیہ کی نسبت کلم کی طرف ایسی نہ ہو جیسی تمرۃ کی نسبت تمر کی طرف ہے۔

شرح:

قول الشارح: [ولا منافاة بينهما]

یہ اعتراض مذکور فی السابق کا جواب ہے کہ جنس اور وحدت میں منافات نہیں لہٰذا الکلمۃ میں لام جنس کے لیے اور تاء وحدت کے لیے ہے اور چونکہ ان میں منافات نہیں اس لیے محل واحد میں ان دونوں کے اجتماع میں کوئی دغدغہ نہیں۔

قولہ: [هذا جواب على تقدير التنزيل الخ]

یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ الکلمۃ میں لزوم اجتماع متنافیین کا اشکال تو ہے ہی نہیں؛ کیونکہ اس میں تاء کی دلالت وحدت پر یا تو ہے ہی نہیں یا ہے مگر یہاں یہ معنیٰ وحدت سے مجرد ہے جیسا کہ خود محشی علیہ الرحمہ نے ولقائل أن يمنع ذلك الخ اور ولئن سلّم الخ سے ان دونوں باتوں کو بیان فرمایا ہے، پھر شارح علیہ الرحمہ نے

ولامنافات بینهما سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے؛ حالانکہ درحقیقت یہ وارد ہی نہیں ہوتا؛ کیونکہ اعتراض تب وارد ہوتا جبکہ جنس اور وحدت کا اجتماع محل واحد میں لازم آرہا ہوتا؛ واذ لیس فلیس.

هذا جواب علی الخ سے محشی علیہ الرحمہ نے اس اشکال عدم اشکال کا جواب دیا ہے کہ یہ تیسرا جواب ہے جو علی سبیل التنزیل والتسلیم شارح نے ذکر کیا ہے جبکہ پہلے دونوں جوابات علی سبیل الترقی والانکار تھے۔ یعنی اگر مان بھی لیا جائے کہ الکلمة میں لام للجنس کے ساتھ تاء وحدت کے لیے ہے اور یہ معنیٔ وحدت سے مجرد بھی نہیں ہے تب بھی اجتماع متنافیین لازم نہیں آتا؛ کیونکہ جنس اور وحدت میں منافات ہی نہیں۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اصل اعتراض کے تین جوابات ہیں: (۱) منعِ دلالتِ تاء بر معنیٔ وحدت۔ (۲) منعِ ارادۂ وحدت از تاء۔ اور (۳) منعِ منافات میانِ جنس و وحدت۔ پہلے دونوں جوابات محشی علیہ الرحمہ نے ذکر کیے ہیں اور تیسرا جواب شارح علیہ الرحمہ نے ذکر کیا ہے۔

قول الشارح: [لجواز اتصاف الجنس بالوحدة]

یہ مذکورہ بالا دعوی (جنس اور وحدت میں منافات نہیں) کی دلیل ہے کہ جنس وحدت سے اور واحد جنسیت سے متصف ہوتے ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے: هذا الجنس واحد اسی طرح کہتے ہیں: هذا الواحد جنس تو اگر ان میں باہم منافی ہوتی تو ان میں سے کسی ایک کا دوسرے سے اتصاف جائز نہ ہوتا۔

قوله: [طبيعيّة كانت أو صناعيّة أو غير ذلك]

یہ ایک اشکال کا دفعیہ ہے۔ اشکال یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کے قول: لجواز اتّصاف الجنس بالوحدة میں جنس کے جس وحدت سے اتصاف کا جواز بیان کیا گیا ہے اس سے متبادر وحدتِ طبیعیہ اور خلقیہ ہے یعنی جنس وحدت طبیعیہ اور وحدت خلقیہ سے متصف ہوسکتی ہے؛ حالانکہ کلمہ کی جنسیت' نہ وحدت طبیعیہ ہے اور نہ وحدت خلقیہ بلکہ وحدت صناعیہ واصطلاحیہ ہے لہٰذا منافات کا اعتراض اپنی جگہ باقی رہا۔ طبيعيّة كانت أو صناعيّة الخ سے وحدت کی تعمیم بیان فرما کر اس اشکال کو دفع فرما دیا کہ جنس جس وحدت سے متصف ہوسکتی ہے وہ عام ہے طبیعیہ ہو خواہ صناعیہ ہو یا اس کے علاوہ ہو جیسے وحدت اعتباریہ ہے لہٰذا جنس اور وحدت صناعیہ میں بھی منافات نہیں اور اعتراض وارد نہیں ہوسکتا۔

(فائدہ) وحدت طبیعیہ سے مراد وحدت خلقیہ ہے یعنی وہ وحدت جس میں صناعت یعنی اصطلاح اور اعتبار کو دخل نہ

ہو۔ جیسے حیوان کی وحدت۔ اور وحدت صناعیہ سے مراد وحدت اصطلاحیہ ہے یعنی وہ وحدت جو اہل اصطلاح کے اعتبار کرنے سے ہو۔ جیسے کلمے کی وحدت۔ اور وحدت اعتباریہ سے مراد وہ وحدت ہے جو محض کسی کے اعتبار کرنے سے ہو۔ جیسے قوم، رہط وغیرہما کی وحدت جو ان کو جماعت واحدہ کی تاویل میں کرنے کے اعتبار سے ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ وحدت اعتباریہ عام ہے اور وحدت صناعیہ یا اصطلاحیہ خاص ہے لہٰذا محشی علیہ الرحمہ کا قول: أو غیر ذلک جس سے مراد وحدت اعتباریہ ہے عطف العامّ علی الخاصّ کے قبیل سے ہے۔

قوله: [وفيه نظر؛ لأنّ هذه الوحدة]

یہ شارح کے قول: لجواز اتّصاف الجنس بالوحدة پر اعتراض ہے کہ اس قول میں نظر ہے؛ کیونکہ یہ وحدت جس جنس سے متصف ہوتی ہے وہ اس وحدت سے مغائر ہے جو تاء کی مدلول ہے؛ کیونکہ جس وحدت سے جنس متصف ہوتی ہے وہ وحدت جنسیہ ہے اور جو وحدت تاء کی مدلول ہے وہ وحدت فردیہ ہے لہٰذا منافات اب بھی برقرار ہے۔

ویمکن أن یجاب الخ سے پھر اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں کہ اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ جب کلمۂ لغویہ (ما یتکلّم به قلیلاً کان أو کثیراً) کو کلمۂ اصطلاحیہ (لفظ وضع لمعنی مفرد) کے ساتھ خاص کرلیا گیا یعنی معنیٔ اصطلاحی کی طرف نقل کرلیا گیا تو کلمۂ لغویہ کی وحدت فردیہ بھی وحدت جنسیہ کی طرف منتقل ہوگئی لہٰذا اب ان میں منافات نہیں۔

(فائدہ) خیال رہے کہ کلمۂ اصطلاحیہ کو اگر عالی (کلمۂ لغویہ) کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ ایک نوع ہے لہٰذا اس کی تاء وحدت نوعی کے لیے ہوگی اسی کو ''وحدت اصطلاحیہ'' یا ''وحدت صناعیہ'' یا ''وحدت عرفیہ'' یا ''وحدت اعتباریہ'' یا ''وحدت صنفیہ'' بھی کہتے ہیں۔ اور اگر سافل (اس کے ماتحت انواع اسم، فعل اور حرف) کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ ایک جنس ہے؛ کیونکہ اس کے تحت آنے والے افراد مختلفۃ الحقائق ہیں چنانچہ اسم کی حقیقت لفظ موضوع للمعنی مستقل بالمفہومیت غیر مقترن بالزمان ہے، فعل کی حقیقت لفظ موضوع للمعنی مستقل بالمفہومیت مقترن بالزمان ہے اور حرف کی حقیقت لفظ موضوع للمعنی غیر مستقل بالمفہومیت ہے۔ لہٰذا اس کی تاء وحدت جنسیہ کے لیے ہوگی۔ فتأمّل.

قوله: [ویلزم من ذلک الخ]

یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے مذکورہ بالا جواب کو یمکن سے تعبیر کیا ہے؛ حالانکہ یہ تعبیر

مشعر ضعف وخلل ہوتی ہے تو جواب میں کیا ضعف یا خلل ہے جس کی طرف اس تعبیر سے اشارہ کیا گیا ہے؟

ویلزم من ذلک الخ سے اس کا جواب دیا ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ کلمہ میں تاء کی مدلول وحدت فردیہ وحدت جنسیہ کی طرف منتقل ہوگئی ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ کلمۃ کی نسبت' کلم کی طرف ایسی نہ ہو جیسی تمرۃ کی نسبت' تمر کی طرف ہے؛ کیونکہ تمرۃ میں تاء وحدت فردیہ کے لیے ہے لہٰذا تمر کی طرف اس کی نسبت' نسبۃ الشخص الی الجنس کے قبیل سے ہوگی اور کلمۃ میں چونکہ تاء کو وحدت جنسیہ کے لیے مان لیا گیا اس لیے اس کی نسبت' کلم کی طرف اس قبیل سے نہیں ہوگی۔ کما لایخفی. اور جب یہ دونوں نسبتیں جدا جدا ہوں گی تو ان میں سے کسی ایک نسبت کو دوسری سے تشبیہ دینا درست نہیں ہوگا یعنی یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ ''کلم کی طرف کلمۃ کی نسبت'' ایسی ہے جیسی ''تمر کی طرف تمرۃ کی نسبت'' وبالعکس؛ حالانکہ شارح علیہ الرحمہ نے اس تشبیہ کو ذکر کیا ہے چنانچہ شارح کا قول ہے: والکلم بکسر اللام جنس لاجمع کتمر وتمرۃ.

خلاصۂ کلام یہ کہ مذکورہ بالا جواب کی بناء پر شارح کا ''کلم کی طرف کلمۃ کی نسبت'' کو ''تمر کی طرف تمرۃ کی نسبت'' سے تشبیہ دینا غلط ثابت ہوتا ہے، اس جواب میں یہی ضعف اور خلل ہے۔

لیکن اس لزوم میں نظر ہے؛ کیونکہ یہ لزوم اس صورت میں ہے جبکہ شارح کا مقصود ''کلمۂ اصطلاحیہ کی کلم کی طرف نسبت'' کو ''تمر کی طرف تمرۃ کی نسبت'' سے تشبیہ دینا ہو؛ حالانکہ شارح کا مقصود یہ نہیں بلکہ مقصود ''کلمۂ لغویہ کی کلم کی طرف نسبت'' کو ''تمر کی طرف تمرۃ کی نسبت'' سے تشبیہ دینا ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں۔

اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ کلمۂ اصطلاحیہ ہی کی نسبت کو تمرۃ کی نسبت سے تشبیہ دی ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ تشبیہ محض اس چیز میں ہے کہ تاء کے ساتھ ان میں وحدت پر دلالت پائی جاتی ہے اور بغیر تاء کے یہ جنس ہوتے ہیں اگرچہ ان میں سے ایک میں دلالت' وحدتِ جنسیہ پر ہے اور دوسرے میں وحدتِ شخصیہ پر، لہٰذا تاء کے ساتھ وحدت پر اور بغیر تاء کے جنس پر دلالت کرنے میں ''کلم کی طرف کلمۃ کی نسبت'' ایسی ہی ہے جیسی ''تمر کی طرف تمرۃ کی نسبت''۔ لہٰذا تشبیہ درست اور بے غبار ہے۔

قولہ: (والواحد بالجنسیّۃ) یعني: أنّ بین الجنس والواحد تصادقاً فیجوز أن یجعل الجنس أصلاً والواحد وصفاً له وأن یعکس. قوله: (اللفظ في اللغة الرمي) ورمي شيء

من الفم والتكلّم. قوله: (ثمّ نقل في عرف النحاة) المفهوم من كلام الشيخ الرضي أنّ اللفظ في الأصل مصدر بمعنى التكلّم ثمّ استعمل لغةً في الملفوظ به وهو المراد ههنا، فعلى هذا لا يكون فيه نقل، لايقال: يلزم على هذا التقدير خروج المنويّ عن تعريف الكلمة؛ لأنّا نقول: المراد باللفظ لفظ حقيقةً أو حكماً، ولعلّ ارتكاب النقل فيه مبنيّ على أنّ النحاة لم يريدوا باللفظ إلّا المعنى الشامل للملفوظ به حقيقة أو حكماً.

ترجمہ:

قولہ: (اور واحد جنسیت سے) مراد یہ ہے کہ جنس اور واحد میں باہم تصادق ہے لہٰذا یہ جائز ہے کہ جنس کو اصل اور واحد کو اس کے لیے وصف بنا دیا جائے اور یہ بھی کہ اس کا عکس کر دیا جائے۔ قولہ: (لفظ لغت میں بمعنی ''پھینکنا'' ہے) اور اس کا معنی ''منہ سے کسی چیز کو پھینکنا'' اور ''تکلم'' بھی ہے۔ قولہ: (پھر اصطلاح نحات میں اسے نقل کر لیا گیا) شیخ رضی کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ لفظ اصل میں بمعنی ''تکلم'' مصدر ہے۔ پھر لغت میں اس کا استعمال ''ملفوظ بہ'' کے معنی میں ہونے لگا اور یہاں یہی معنی مراد ہے۔ تو اس تقدیر پر اس میں نقل نہیں ہوگی۔ یہ نہ کہا جائے کہ اس تقدیر پر منوی کا کلمے کی تعریف سے خارج ہونا لازم آئے گا؛ کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ لفظ سے مراد عام ہے حقیقۃً ہو حکماً۔ اور شاید اس میں نقل کا ارتکاب اس پر مبنی ہو کہ لفظ سے نحات کی مراد نہیں مگر وہ معنی جو ملفوظ بہ حقیقۃً اور حکماً دونوں کو شامل ہے۔

شرح:

قولہ: [یعنی: أنّ بیان الجنس والواحد تصادقاً]

یہ بیان مراد دو اعتراضات کا دفعیہ ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ شارح کا قول: لجواز اتّصاف الجنس بالوحدة والواحد بالجنسيّة دعویٔ عدمِ منافات کو ثابت نہیں کرتا؛ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ''جنس وحدت سے اور واحد جنسیت سے متصف ہو سکتے ہیں'' اور ''وحدت'' اور ''جنسیت'' از قبیل اوصاف ہیں اور اوصاف اپنے موصوفات سے مغائر ہوتے ہیں نہ کہ متحد۔ جیسے سواد کہ جسم اس سے متصف ہو سکتا ہے مگر یہ جوازِ اتصاف' ان کے مابین نفیٔ منافات ہرگز نہیں کما لا یخفی. لہٰذا جنس کا ''وحدت'' سے اور واحد کا ''جنسیت'' سے متصف ہو سکنا بھی عدم منافات کو ثابت نہیں کرتا۔

یعنی: انّ بین الخ سے مراد شارح بیان فرما کر محشی نے اسے بھی دفع فرمادیا، حاصل دفع یہ ہے کہ شارح کے کلام میں ''وحدت'' سے مراد ''واحد'' اور ''جنسیت'' سے مراد ''جنس'' ہے اور ''اتصاف'' سے مراد ''تصادق'' ہے، لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ جنس اور واحد میں تصادق پایا جاتا ہے تو یہ ہوسکتا ہے کہ جنس کو اصل یعنی موضوع بنایا جائے اور واحد کو اس کا وصف یعنی محمول بنادیا جائے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کا عکس کردیا جائے کہ واحد کو اصل اور جنس کو اس کا وصف بنادیا جائے۔

اور وہ اوصاف جو موصوف کے مغائر اور متنافی ہوتے ہیں وہ مبادی (معانی مصدریہ) ہوتے ہیں جبکہ یہاں مراد مشتقات ہیں کہ وحدت سے مراد ''واحد'' ہے از قبیل ذکر المبدء و ارادۃ المشتق اور جنسیت سے مراد ''ماھیۃ مسمّاۃ بالجنس'' ہے اس طرح کہ اس میں یاءِ نسبت کی ہے اور تقدیر یہ ہے: بالماھیّۃ المسمّاۃ بلفظ الجنس یعنی ''جنسیت'' میں مسمّی (ماہیت) کی نسبت اس کے اسم (جنس) کی طرف ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شارح کے قول: یقال ھذا الجنس واحد و ذلک الواحد جنس میں مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے؛ کیونکہ ممثل لہ ہے جنس کا ''وحدت'' سے اور واحد کا ''جنسیت'' سے متصف ہوسکنا اور مثال دی ہے جنس کے ''واحد'' اور واحد کے ''جنس'' سے متصف ہونے کی۔

وجہ دفع ظاہر ہے کہ شارح کے قول وحدت سے مراد واحد اور جنسیت سے مراد جنس ہے لہٰذا مثال ممثل لہ کے مطابق ہے۔

قولہ: [فیجوز أن یجعل الجنس أصلاً الخ]

یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ شارح کا مقصود جنس اور وحدت میں عدم منافات کو ثابت کرنا ہے اور شارح کے قول: لجواز اتّصاف الجنس بالوحدۃ سے ثابت ہوگیا؛ کیونکہ احد المتنافیین آخر سے متصف نہیں ہوسکتا اور جب جنس وحدت سے متصف ہوسکتی ہے تو ثابت ہوگیا کہ ان میں منافات نہیں ہے، پھر اس کے بعد والواحد بالجنسیّۃ کہنا تطویل بلا طائل اور مستدرک ہے۔

فیجوز أن الخ سے محشی نے اسے دفع فرمادیا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شارح کا مقصود علی وجہ الکمال جنس اور وحدت میں عدم منافات کو ثابت کرنا ہے اور یہ اس طرح ہوگا کہ ان میں دونوں طرف سے تصادق کو ثابت کیا جائے چنانچہ شارح علیہ الرحمہ کے قول: لجواز اتّصاف الجنس بالوحدۃ والواحد بالجنسیّۃ سے یہی بتانا مقصود ہے کہ جنس اور واحد میں دونوں طرف سے تصادق ہے، اور یہ مقصود صرف لجواز اتّصاف الجنس بالوحدۃ کہنے سے حاصل نہ ہوتا۔

قوله: [ورمی شئ من الفم والتکلّم]

شارح علیہ الرحمہ نے ''لفظ'' کا ایک لغوی معنیٰ ''الرمی'' بیان فرمایا ہے، محشی علیہ الرحمہ نے اس کے دو معانی اور بیان کیے ہیں: (۱) رمی شئ من الفم یعنی ''منہ سے کسی چیز کو پھینکنا'' ۔ اور (۲) التکلّم یعنی رمی الحروف من الفم (کلام کرنا)۔

اس میں شارح علیہ الرحمہ پر تعریض ہے کہ لفظ کے لغت میں تین معانی ہیں لیکن شارح نے ان میں سے صرف ایک ہی کو ذکر فرمایا ہے اور باقی دو کو ترک کر دیا ہے؛ حالانکہ باقی دونوں معانی کی تقدیر پر منقول عنہ (لفظ لغوی) اور منقول الیہ (لفظ اصطلاحی) مناسبت زیادہ قوی ہے؛ کیونکہ مطلقا رمی عام ہے اور رمی شئ من الفم اس سے خاص ہے اور تکلّم اس سے بھی خاص ہے اور یہ دونوں معانی بوجہ اخص ہونے کے منقول الیہ سے اقرب ہیں۔

اس تعریض کا ایک جواب یہ ہے کہ لفظ کی وضع مطلق رمی ہی کے لیے ہے اور باقی دونوں معانی میں اس کا استعمال استعمال المطلق فی المقید کے قبیل سے ہے لہٰذا شارح علیہ الرحمہ نے اس کا معنیٰ موضوع لہ بیان فرمادیا اور باقی معانی کو ترک فرمادیا۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ ''لفظ'' کا استعمال ان تینوں معانی میں ہوتا ہے اور واضع سے نہ اس بات پر نص ہے کہ اس نے اسے ان تینوں ہی معانی کے لیے الگ الگ وضع کے ساتھ وضع کیا ہے کہ اسے مشترک قرار دیا جا سکے اور نہ اس بات پر نص ہے کہ ان میں سے کسی مخصوص معنی کے لیے اسے وضع کیا ہے اور باقی معانی کے لیے وضع نہیں کیا ہے کہ اسے اس مخصوص معنی میں حقیقت اور باقی معانی میں مجاز کہا جا سکے۔ لہٰذا اب لفظ ''لفظ'' اشتراک اور حقیقت ومجاز کے درمیان دائر ہو گیا اور نحو و اصول میں یہ بات ثابت شدہ ہے کہ کوئی لفظ جب اشتراک اور حقیقت ومجاز کے درمیان دائر ہو تو اسے حقیقت ومجاز پر محمول کرنا اشتراک پر محمول کرنے سے اولیٰ ہے لہٰذا شارح علیہ الرحمہ نے یہاں ایسا ہی کیا ہے کہ مطلق رمی کو اس کا حقیقی معنی ٹھہرا کر اسی کو ذکر فرمایا اور اسی لفظ بمعنی رمی کو منقول عنہ قرار دیا ہے؛ کیونکہ نقل، معنیٰ حقیقی ہی سے متصور ہے، اور باقی معانی کو مجازی قرار دیتے ہوئے چھوڑ دیا ہے۔

اگر کہیے کہ شارح علیہ الرحمہ نے مطلق رمی ہی کو حقیقی معنی کیوں ٹھہرایا ہے باقی دو معانی میں سے کسی کو حقیقی معنی کیوں نہیں بنایا؟

[illegible] مطلق ہی ہے؛ کیونکہ اس تقدیر پر مواقع حقیقت کثیر ہوں گے بخلاف [illegible] کے لیے موضوع ہونے کی تقدیر پر مواضع حقیقت قلیل ہوں گے؛ کیونکہ پہلا معنی مطلق [illegible] مقید اور خاص ہیں، اور موضوع لہ اگر مطلق ہو تو مقید میں موضوع کا استعمال حقیقت ہی [illegible] کی حیثیت سے نہ ہو، اور اگر موضوع لہ مقید ہو تو مطلق میں اس کا استعمال مجاز [illegible]

[illegible] فی عرف النحاة الخ]

[illegible] یہ ہے کہ شیخ کا قول: الکلمة لفظ الخ درست نہیں ہے؛ کیونکہ لفظ [illegible] ہے اور الكلمة ذات ہے اور وصف محض کا حمل ذات پر درست نہیں ہوتا۔

[illegible] اس عبارت سے اس کا جواب دیا ہے کہ اگرچہ لغت میں لفظ بمعنی رمی ہے مگر اصطلاح نحات میں اسے اس معنی سے [illegible] کے بعد مایتلفظ به الانسان کی طرف نقل کرلیا گیا ہے اور یہاں یہ اسی معنی میں ہے اور چونکہ مایتلفظ به الانسان [illegible] ہے اس لیے وصف محض کا حمل ذات پر لازم نہیں آتا لہٰذا اعتراض لغو ہے۔

قوله: [المفهوم من كلام الشيخ الرضي الخ]

اس عبارت سے مقصود کلام رضی کے مفہوم سے شارح علیہ الرحمہ کے مذکورہ بالا جواب پر اعتراض کرنا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شیخ رضی کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ''لفظ'' اصل میں مصدر ہے جو تکلم کے معنی میں ہے پھر اسے لغت میں ''ملفوظ بہ'' کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا اور یہاں (کلمے کی تعریف میں) لفظ سے مراد ملفوظ بہ ہی ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ یہاں کوئی نقل نہیں ہے پھر شارح کا نحات کی طرف نقل کی نسبت کرنا ان پر الزام ہوا؛ کیونکہ جب لفظ بمعنی ملفوظ بہ ہے تو صحت حمل کے لیے ارتکاب نقل کی کوئی حاجت ہی نہیں۔

لیکن اس پر بھی ایک اشکال وارد ہو سکتا ہے جسے محشی علیہ الرحمہ نے لا یقال الخ سے بیان فرمایا ہے، وہ اشکال یہ ہے کہ اگر لفظ کو بمعنی ملفوظ بہ لغوی لیا جائے تو لفظ منوی کلمے کی تعریف سے خارج ہو جائے گا؛ کیونکہ لغۃً وہ ملفوظ بہ نہیں ہے لہٰذا تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہوگی!

لأنا نقول الخ سے اس اشکال کا جواب دیا ہے کہ جس طرح مایتلفّظ به الانسان میں تعمیم کی جاتی ہے کہ تلفظ

انسان حقیقۃً ہو یا حکماً اسی طرح لفظ بمعنی ملفوظ بہ میں بھی تعمیم ہے کہ ملفوظ بہ حقیقۃً ہو یا حکماً لہٰذا معنوی تعریف کلمہ سے خارج نہیں ہوگا؛ کیونکہ اگر چہ وہ حقیقۃً ملفوظ بہ نہیں ہے لیکن حکماً ملفوظ بہ ہے؛ اس لیے کہ لفظ حقیقی کے ضمن میں لفظ معنوی کا تلفظ بھی ہوجاتا ہے۔

قوله: [ولعلّ ارتكاب النقل فيه الخ]

اس عبارت سے اُس اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے جو محشی علیہ الرحمہ نے کلام رضی کے مفہوم سے علامہ جامی علیہ الرحمہ پر کیا تھا کہ جب لفظ میں نقل نہیں اور نہ اس کی حاجت ہے تو اس کے باوجود نحات کی طرف نقل کی نسبت کرنا ان پر الزام ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ شارح کے قول: ثمّ نقل فی عرف النحاة الخ سے مراد شاید یہ ہے کہ اصطلاح نحات میں لفظ سے مراد ایسا معنی ہے جو ملفوظ بہ حقیقۃً اور ملفوظ بہ حکماً دونوں کو شامل ہے لہٰذا نقل ثابت ہے؛ کیونکہ لغت میں لفظ صرف ملفوظ بہ حقیقۃً کو شامل ہے تو گویا محاورات نحات میں لفظ کا حقیقی لغوی معنی (ملفوظ بہ حقیقۃً) چھوڑ دیا گیا اور اسے معنیٔ عام (ملفوظ بہ حقیقۃً اور ملفوظ بہ حکماً) میں استعمال کیا جانے لگا اور یہی معنیٔ نقل ہے، لہٰذا الزام الزام الزام ہے۔

قوله: (ابتداءً) فيكون من قبيل تسمية المسبّب باسم السبب أو من قبيل تسمية المتعلَّق بفتح اللام باسم المتعلِّق بكسر اللام، وليس فيه مؤنة تعدّد النقل. قوله: (أو بعد جعله بمعنى الملفوظ) فيكون من قبيل تسمية الخاصّ باسم العامّ، وهذا أقرب، ويجوز أن يجعل منقولاً من اللفظ بمعنى الرمي من الفم أو بمعنى التكلّم ابتداءً أو بواسطة.

ترجمہ:

قولہ: (ابتداء) لہٰذا یہ تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیل سے ہوگا یا تسمیۃ المتعلَّق بفتح لام باسم المتعلِّق بکسر لام کے قبیل سے ہوگا۔ اور اس میں تعدد نقل کی مشقت نہیں ہے۔ قولہ: (یا اسے بمعنی ملفوظ کر لینے کے بعد) لہٰذا یہ تسمیۃ الخاص باسم العام کے قبیل سے ہوگا اور یہ اقرب الی الفہم ہے۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اسے بواسطہ یا بلا واسطہ لفظ بمعنی "رمی من الفم" بمعنی "تکلم" سے منقول قرار دیا جائے۔

شرح:

قوله: [فيكون من قبيل الخ]

شارح علیہ الرحمہ نے لفظ اصطلاحی کے منقول عنہ میں دو احتمال بیان فرمائے ہیں: پہلا احتمال یہ بیان کیا ہے کہ لفظ بمعنی رمی کو ابتداءً ہی یعنی بلا واسطہ مایتلفظ به الانسان کی طرف نقل کر لیا گیا ہو۔ اس تقدیر پر "لفظ" بمعنی "رمی" منقول عنہ اور "مایتلفظ به الانسان" منقول الیہ ہوگا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ معنی منقول عنہ اور معنی منقول الیہ میں کسی مناسبت اور علاقے کا ہونا ضروری ہے تو یہاں ان دونوں (رمی اور مایتلفظ به الانسان) کے درمیان کونسی مناسبت اور علاقہ ہے؟

محشی علیہ الرحمہ نے فیکون من قبیل الخ سے ان کے مابین دو طرح سے مناسبت اور علاقہ بیان فرمایا ہے۔ پہلے علاقے کا بیان یہ ہے کہ لفظ اصطلاحی کو لفظ لغوی کا نام دینا تسمیة المسبب باسم السبب کے قبیل سے ہے؛ کیونکہ رمی اپنے بعض افراد یعنی تلفّظ کے اعتبار سے مایتلفظ به الانسان کے حصول کا سبب ہے، تو مایتلفظ به الانسان مسبب ہوا اور لفظ (رمی) اس کا سبب ہوا پھر مسبب کو سبب کا نام دیتے ہوئے مایتلفظ به الانسان کو لفظ کہا گیا ہے لہٰذا ان کے درمیان علاقہ "سببیّت" ہے۔

او من قبیل تسمیة المتعلَّق الخ سے ان کے مابین دوسرا علاقہ بیان فرماتے ہیں، لیکن اسے سمجھنے سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ خیال میں رکھیے۔ مقدمہ: مصدر کا تعلق فعل اور شبہ فعل کے ساتھ ہوتا ہے؛ کیونکہ فعل یا شبہ فعل میں مصدر ملحوظ ہوتا ہے، لہٰذا اس اعتبار سے مصدر، متعلِّق (بکسر اللام) ہوتا ہے اور فعل یا شبہ فعل متعلَّق (بفتح اللام) ہوتے ہیں۔

اب دوسرے علاقے کا بیان یہ ہے کہ مایتلفّظ به الانسان کو لفظ (رمی) کا نام دینا تسمیة المتعلَّق باسم المتعلِّق کے قبیل سے ہے؛ کیونکہ لفظ مصدر ہے اور مایتلفّظ به الانسان جو ملفوظ به سے عبارت ہے شبہ فعل ہے لہٰذا لفظ، متعلِّق اور مایتلفظ به الانسان، متعلَّق ہوا پھر متعلَّق کو متعلِّق کا نام دیتے ہوئے مایتلفظ به الانسان کو لفظ کہا گیا۔ خلاصۂ کلام یہ کہ لفظ اصطلاحی کو لفظ کہنا یا تو تسمیة المسبب باسم السبب کے قبیل سے ہے یا تسمیة المتعلَّق باسم المتعلِّق کے قبیل سے ہے اور بہر صورت منقول عنہ اور منقول الیہ میں علاقہ موجود ہے پہلی توجیہ کی تقدیر پر علاقہ "سببیّت" اور دوسری توجیہ کی بناء پر علاقہ "جزئیّت" ہے۔

قوله: [وليس فيه مؤنة تعدّد النقل]

یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے لفظ بمعنی مایتلفّظ به الانسان کے منقول عنہ میں دو احتمال بیان کیے ہیں ایک یہ کہ لفظ کو معنیٰ رمی سے ابتداءً معنیٰ مایتلفّظ به الانسان کی طرف نقل کرلیا گیا ہے دوسرا یہ کہ اولاً اسے بمعنی ملفوظ ٹھہرا کر ثانیاً مایتلفّظ به الانسان کی طرف نقل کیا گیا ہے تو شارح نے ان میں سے پہلے احتمال کو دوسرے پر مقدم کیوں فرمایا ہے؟

محشی علیہ الرحمہ نے وليس فيه مؤنة الخ سے اس کا جواب دیا ہے کہ پہلے احتمال میں تعدد نقل کی مشقت نہیں ہے بلا واسطہ نقل ہے جبکہ دوسرے احتمال میں تعدد نقل کی مشقت جھیلنی پڑتی ہے کہ اولاً لفظ کو بمعنی ملفوظ ٹھہرائیں پھر ثانیاً ملفوظ کو مایتلفّظ به الانسان کی طرف منقول مانیں، اسی لیے شارح علیہ الرحمہ نے پہلے احتمال کو دوسرے پر مقدم فرمایا ہے۔

قوله: [أو بعد جعله بمعنى الملفوظ]

یہ لفظ اصطلاحی کے منقول عنہ میں دوسرے احتمال کا بیان ہے کہ یہ بھی احتمال ہے کہ لفظ کو اولاً بمعنی ملفوظ بنایا گیا ہو پھر اس سے مایتلفّظ به الانسان کی طرف نقل کرلیا گیا ہو۔

قوله : [فيكون من قبيل تسمية الخاصّ باسم العامّ]

شارح علیہ الرحمہ نے أو بعد جعله بمعنى الملفوظ سے لفظ اصطلاحی (مايتلفّظ به الانسان) کے منقول عنہ میں دوسرا احتمال یہ بیان فرمایا تھا کہ لفظ بمعنی رمی کو اولاً ملفوظ بمعنی مرمی کی طرف نقل کیا گیا اور پھر ملفوظ سے مایتلفّظ بہ الانسان کی طرف نقل کرلیا گیا ہے اس تقدیر پر ''لفظ بواسطہ ملفوظ'' منقول اور ''معنیٰ مرمی'' منقول عنہ اور ''مایتلفّظ به الانسان'' منقول الیہ ہوگا۔

اب یہاں بھی وہی سوال ہوگا کہ معنی منقول عنہ اور معنی منقول الیہ میں کسی مناسبت اور علاقے کا ہونا ضروری ہے تو یہاں ان دونوں میں کونسی مناسبت اور علاقہ ہے؟

محشی نے فيكون من قبيل الخ سے اس کا جواب دیدیا کہ مایتلفّظ به الانسان کو لفظ بمعنی ملفوظ (مرمی) کا نام دینا تسمية الخاصّ باسم العامّ کے قبیل ہوگا؛ کیونکہ لفظ بمعنی ملفوظ مطلق اور عام ہے کہ ملفوظِ انسان و ملفوظِ غیر انسان سب کو شامل ہے اور مایتلفّظ به الانسان مقید اور خاص ہے جو ملفوظِ غیر انسان کو شامل نہیں اور اصطلاح نحات میں اسی خاص

کو عام کا نام دیکر ملفوظِ انسان کو لفظ بمعنی ملفوظ کہا جاتا ہے لہٰذا یہ تسمية الخاصّ باسم العامّ کے قبیل سے ہوا اور اس میں علاقہ ''عمومیّت'' ہے۔

قوله: [وهذا أقرب]

یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ لفظ اصطلاحی کے منقول عنہ میں دوسرے احتمال کی بناء پر تعددِ نقل کی مشقت میں پڑنا لازم آتا ہے تو شارح علیہ الرحمہ کو چاہیے تھا کہ اسے ذکر ہی نہ کرتے کہ مؤنۃ تعددِ نقل لازم آئے۔ محشی علیہ الرحمہ نے وهذا أقرب فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ اگرچہ اس احتمال میں تعددِ نقل لازم آتا ہے مگر چونکہ یہ احتمال أقرب الى الفهم ہے اس لیے شارح نے اسے بھی ذکر فرمادیا اگرچہ مؤخراً۔ یہ نقل أقرب الى الفهم اس طرح ہے کہ اس میں عام کی نقل خاص کی طرف ہے اور عام اور خاص میں مناسبت اقوی ہے؛ کیونکہ عام اور خاص میں تصادق پایا جاتا ہے بخلاف سبب اور مسبب کی مناسبت کے کہ اس میں اس درجے کی قوت نہیں پائی جاتی؛ کیونکہ سبب اور مسبب میں تباین ہوتا ہے۔

قوله: [ويجوز أن يجعل منقولاً الخ]

شارح علیہ الرحمہ نے لفظ کے منقول عنہ میں دو احتمال بیان فرمائے تھے۔ اس عبارت میں محشی علیہ الرحمہ نے چار احتمالات مزید بیان فرمارہے ہیں (۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ ''لفظ اصطلاحی'' کو ''لفظ بمعنی رمی من الفم'' سے معنیٔ اصطلاحی کی طرف ابتداءً منقول مانا جائے۔ اس تقدیر پر ''لفظ'' منقول، ''رمی من الفم'' منقول عنہ اور ''مايتلفظ به الانسان'' منقول الیہ ہوگا، اور معنیٔ منقول عنہ اور معنیٔ منقول الیہ میں مناسبت اور علاقہ ''سببیت'' ہوگا؛ کیونکہ ''رمی من الفم'' سبب ہے اور ''مايتلفظ به الانسان'' مسبب ہے، لہٰذا اس تقدیر پر بھی مايتلفّظ به الانسان کو لفظ کہنا تسمية المسبّب باسم السبب کے قبیل سے ہوگا۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ بواسطہ ملفوظ منقول مانا جائے یعنی ''لفظ بمعنی رمی من الفم'' کو ملفوظ من الفم (مرمی من الفم) کی طرف نقل کرنے کے بعد معنیٔ اصطلاحی کی طرف منقول مانا جائے۔ اس تقدیر پر ''لفظ بمعنی ملفوظ من الفم'' (مرمی من الفم) منقول، ''مرمی من الفم'' منقول عنہ اور ''مايتلفظ به الانسان'' منقول الیہ ہوگا، اور منقول عنہ اور منقول الیہ میں علاقہ ''عمومیت'' ہوگا؛ کیونکہ ''مرمی من الفم'' مطلق اور عام ہے جو لفظ، نواۃ اور بزاق

وغیرہ سب کو شامل ہے اور ''مایتلفظ بہ الانسان'' مقید اور خاص ہے جو لفظ کے علاوہ منہ سے پھینکی جانے والی چیزوں کو شامل نہیں، لہٰذا اس صورت میں مایتلفظ بہ الانسان کو لفظ کہنا تسمیۃ الخاص باسم العام کے قبیل سے ہوگا۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ اصطلاحی کو ''لفظ بمعنی تکلّم'' سے معنی اصطلاحی کی طرف ابتداءً منقول مانا جائے۔ اس تقدیر پر ''لفظ بمعنی تکلّم'' ''منقول''، ''تکلّم'' ''منقول عنہ'' اور ''مایتلفظ بہ الانسان'' ''منقول الیہ'' ہوگا، اور معنی منقول عنہ اور معنی منقول الیہ میں علاقہ ''سببیت'' کا ہوگا؛ کیونکہ ''تکلّم'' سبب ہے اور ''مایتلفّظ بہ الانسان'' ''مسبب'' ہے، اور اس صورت میں مایتلفّظ بہ الانسان کو لفظ کہنا تسمیۃ المسبب باسم السبب کے قبیل سے ہوگا۔

(۴) اور چوتھا احتمال یہ ہے کہ اسے بواسطہ ملفوظ اس کی طرف منقول مانا جائے۔ یعنی ''لفظ بمعنی تکلّم'' کو ''ملفوظ بمعنی متکلّم'' کی طرف نقل کرنے کے بعد معنی اصطلاحی کی طرف منقول مانا جائے، اس تقدیر پر ''لفظ بمعنی تکلّم'' ''منقول''، ''متکلّم'' ''منقول عنہ'' اور ''مایتلفّظ بہ الانسان'' ''منقول الیہ'' ہوگا، اور معنی منقول عنہ اور معنی اصطلاحی میں علاقہ ''عمومیت'' کا ہوگا؛ کیونکہ متکلّم عام اور مایتلفّظ بہ الانسان خاص ہے، لہٰذا اس صورت میں مایتلفّظ بہ الانسان کو لفظ کہنا تسمیۃ الخاص باسم العام کے قبیل سے ہوگا۔

قوله: (إلى ما يتلفّظ به) التلفّظ: گفتن، والباء للتعدية، وليس فيه دور؛ لأنّ التلفّظ منشعبة من اللفظ اللغويّ الّذي هو الكلام والحرف والمعرَّف هو اللفظ الاصطلاحيّ، اعلم أنّهم اختلفوا في أنّ الحركة الإعرابيّة كلمة أو لا فمن ذهب إلى الثاني أشكل عليه صدق تعريفها، وقد أجيب عنه بما ذكرناه من تحقيق معنى التلفّظ، وفيه بحث؛ إذ ظاهر قوله: "أو حكماً" يُدخِلها. قوله: (الإنسان) إنّما قيّد به تقريباً لتصوير اللفظ من فهم.

ترجمہ:

قولہ: (ما یتلفظ بہ) تلفظ کا معنی ہے ''گفتگو کرنا''۔ اور اس میں باء تعدیہ کے لیے ہے۔ اور اس تعریف میں کوئی دور نہیں ہے؛ کیونکہ ''تلفظ'' لفظ لغوی سے نکلا (مشتق) ہے جو کلام اور حرف ہوتا ہے اور معرَّف لفظ اصطلاحی ہے۔ جان لے! کہ

نحات کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ حرکت اعرابیہ کلمہ ہے یا نہیں، تو جو حضرات قول ثانی کی طرف گئے ان پر یہ اشکال ہوا کہ تعریف کلمہ حرکت اعرابیہ پر صادق آتی ہے! اور بے شک اس کا جواب معنی تلفظ کی اسی تحقیق سے دیا گیا ہے جو ہم نے ذکر کی ہے۔ لیکن اس جواب میں بحث ہے؛ کیونکہ شارح کا ظاہر قول: ''او حکماً''، حرکت اعرابیہ کو تعریف کلمہ میں داخل کررہا ہے۔ قولہ: (الانسان کی طرف) شارح نے یہ قید محض معنی لفظ کو فہم سے قریب کرنے کے لیے یہ قید لگائی ہے۔

شرح:

قولہ: [التلفّظ گفتن] یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ مگر تقریر اعتراض سے پہلے دو مقدمات خیال میں رکھیے۔ **مقدمہ اولیٰ:** کسی شئ کا خود اپنے آپ پر موقوف ہونا ''دور'' کہلاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں: (ا) دور مصرح اور (۲) دور مضمر۔ دور مصرح یہ ہے کہ شئ بلا واسطہ اپنے آپ پر موقوف ہو۔ جیسے اگر (اً) موقوف ہو (ب) پر اور (ب) موقوف ہو (اً) پر تو یہ دور مصرح کہلائے گا۔ اور دور مضمر یہ ہے کہ شئ کسی واسطے سے اپنے آپ پر موقوف ہو۔ جیسے (اً) موقوف ہو (ب) پر اور (ب) موقوف ہو (ج) پر اور (ج) موقوف ہو (اً) پر تو یہ دور مضمر کہلائے گا۔

مقدمہ ثانیہ: اس میں پانچ باتیں ہیں: (ا) معرفتِ معرَّف معرفتِ معرِّف پر موقوف ہوتی ہے۔ (۲) معرفتِ معرَّف معرفتِ اجزائے معرِّف پر موقوف ہوتی ہے۔ (۳) معرفتِ معرفتِ مزید فیہ معرفتِ مجرد پر موقوف ہوتی ہے۔ (۴) معرفتِ مشتق معرفتِ مبدء (مصدر) پر موقوف ہوتی ہے۔ اور (۵) شئ کے موقوف علیہ کا موقوف علیہ بھی اس شئ کا موقوف علیہ ہوتا ہے۔

اب تقریر اعتراض یہ ہے کہ لفظ کی یہ تعریف (مایتلفّظ به الانسان) مستلزم دور مضمر ہے؛ کیونکہ لفظِ معرَّف کو سمجھنا اس تعریف کے سمجھنے پر موقوف ہے اور اس تعریف کا سمجھنا اس کے اجزاء کے سمجھنے پر موقوف ہے اور اس کے اجزاء میں ایک جزء ''یتلفّظ'' بھی ہے لہٰذا لفظ کا سمجھنا اس کے سمجھنے پر موقوف ہے اور ''یتلفّظ'' چونکہ مزید فیہ ہے اس لیے اس کا سمجھنا مجرد کے سمجھنے پر موقوف ہے اور اس کا مجرد ''لفظ'' ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ اس تعریف کی رو سے لفظ کا سمجھنا بوسائط لفظ ہی کے سمجھنے پر موقوف ہے اور یہی دورِ مضمر ہے، اور دور باطل ہے اور جو مستلزم باطل ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے لہٰذا لفظ کی یہ تعریف باطل ہے۔ محشی علیہ الرحمہ نے التلفّظ گفتن فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ تعریف میں یتلفّظ جس لفظ سے بنایا گیا ہے وہ لفظ

لغوی ہے لہٰذا یتلفظ کا مطلب ہے: گفتن یعنی تکلّم اور جولفظ معرّف ہے وہ لفظِ اصطلاحی ہے اور جب دونوں کی جہتیں بدل گئیں تو دور نہ رہا؛ کیونکہ تحقق دور کے لیے ضروری ہے کہ توقّف الشئ علی نفسہ ایک ہی جہت سے ہو۔ واذ لیس فلیس. خلاصہ یہ کہ لفظِ اصطلاحی کی معرفت لفظِ لغوی پر موقوف ہے لہٰذا دور لازم نہیں آتا جیسے اگر کوئی شخص خود اپنا ہی باپ ہو اور اپنا ہی بیٹا ہو یہ باطل ہے کہ مستلزم دور ہے لیکن اگر جہتیں بدل دی جائیں کہ وہ زید کے اعتبار سے باپ اور بکر کے اعتبار سے بیٹا ہے تو اس میں کوئی قباحت نہیں کہ شخص واحد باپ بھی ہو اور بیٹا بھی۔

قوله: [الباء للتعدية]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے؛ کیونکہ ما يتلفّظ به الانسان میں باء تین حال سے خالی نہیں؛ (۱) سببیت کی ہو اور معنی یہ ہو کہ ''لفظ وہ ہے جس کے سبب انسان تلفظ کرے''۔ اس تقدیر پر ''اظهار ما فى الضمير ''لفظ کی تعریف میں داخل ہو گیا؛ کیونکہ اظهار مافى الضمير تلفظ کا ایک سبب ہوتا ہے؛ حالانکہ اظهار مافى الضمير لفظ نہیں ہے۔ (۲) آلے کی ہو اور معنی یہ ہو کہ ''لفظ وہ ہے جو تلفظِ انسان کا آلہ اور ذریعہ ہو''۔ اس تقدیر پر ''زبان'' لفظ کی تعریف میں داخل ہو گئی؛ کیونکہ زبان تلفظِ انسان کا آلہ اور ذریعہ ہوتی ہے؛ حالانکہ اس کا لفظ ہونا بداہۃً باطل ہے۔ (۳) مصاحبت کی ہو اور معنی یہ ہو کہ ''لفظ وہ ہے جس کی مصاحبت اور معیت میں انسان تلفظ کرے''۔ اس صورت میں ''تحریک لسان'' لفظ کی تعریف میں داخل ہو جائے گی؛ کیونکہ انسان تحریک لسان ہی کی معیت میں تلفظ کرتا ہے؛ حالانکہ اس کا لفظ ہونا بھی باطل ہے۔ بہر کیف تعریف لفظ دخول غیر سے مانع نہیں۔

محشی علیہ الرحمہ نے الباء للتعدية فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ یہاں باء نہ سببیت کی ہے نہ آلے کی ہے اور نہ ہی مصاحبت کی ہے بلکہ یہ تعدیہ کے لیے ہے اور معنی یہ ہے: ''ما وقع عليه تلفّظ الانسان ''یعنی ''لفظ وہ ہے جس پر انسان کا تلفظ واقع ہو''۔ اور یہ صرف ملفوظ بہ ہی ہے لہٰذا مذکورہ چیزیں تعریف لفظ میں داخل نہیں اور تعریف دخول غیر سے مانع ہے۔

قوله: [وليس فيه دور الخ]

اس عبارت سے محشی علیہ الرحمہ اعتراض سابق کا صراحۃً جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ تھا کہ تعریف لفظ میں دور لازم آتا ہے لہٰذا یہ تعریف باطل ہے۔ محشی جواب دیتے ہیں کہ اس تعریف میں دور نہیں؛ کیونکہ تعریف میں جو ''یتلفظ'' ماخوذ ہے وہ لفظِ لغوی سے بنا ہے جو کلام اور حرف سے عبارت ہے اور معرّف لفظِ اصطلاحی ہے لہٰذا بوجہ اختلاف جہت اس میں

دور نہیں، اس اعتراض اور اس کے جواب کی تفصیل پہلے عرض کی جا چکی ہے۔
معترض کہتا ہے کہ جب محشی ایک مرتبہ اس اعتراض کا جواب دے چکے ہیں تو پھر دوبارہ اس جواب کو کیوں دوہرا رہے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تصریح بما علم ضمناً کے لیے، یعنی جو جواب تلفظ کی تفسیر گفتن کے ذریعے کرنے سے ضمناً معلوم ہو گیا تھا اس کی تصریح کے لیے محشی نے صراحۃً بھی اسے ذکر فرما دیا۔

قولہ: [اعلم أنهم اختلفوا الخ]

یہاں محشی علیہ الرحمہ حرکتِ اعرابیہ (ضمہ، فتحہ، کسرہ) کے کلمہ ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف بین النحاۃ کو ذکر فرما رہے ہیں کہ نحات کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا حرکت اعرابیہ کلمہ ہے یا نہیں، چنانچہ بعض نحات اس طرف گئے ہیں کہ حرکت اعرابیہ کلمہ ہے؛ کیونکہ کلمہ لفظِ موضوع للمعنی کا نام ہے اور حرکت اعرابیہ بھی موضوع للمعنی ہے؛ کیونکہ اسے فاعلیت یا مفعولیت یا اضافت پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے لہذا یہ بھی کلمہ ہے۔ اور بعض نحات اس طرف گئے ہیں کہ حرکت اعرابیہ کلمہ نہیں ہے؛ کیونکہ ان معانی (فاعلیت، مفعولیت، اضافت) کے لیے موضوع درحقیقت وہ لفظ ہے جو حرکت اعرابیہ سے موصوف ہو یعنی حرکت اعرابیہ کے معروضات نہ کہ خود حرکت اعرابیہ۔

قولہ: [فمن ذهب الى الثاني الخ]

یعنی جو حضرات اس طرف گئے ہیں کہ حرکتِ اعرابیہ کلمہ نہیں ہے ان پر یہ اشکال ہوگا کہ کلمے کی تعریف حرکتِ اعرابیہ پر صادق آتی ہے؛ کیونکہ یہ بھی معانی ثلاثہ فاعلیت، مفعولیت اور اضافت پر دلالت کے لیے موضوع ہے اب یا تو حرکت اعرابیہ کو بھی کلمہ مانئے یا پھر تعریف کلمہ کو غیر مانع عن دخول الغیر قرار دیجیے!

قولہ: [وقد أجيب عنه بما ذكرناه من تحقيق معنى التلفَظ]

اس عبارت سے مذکورہ بالا اشکال کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ معنی تلفظ کی جو تحقیق ہم نے ذکر کی ہے کہ تلفظ لفظ لغوی کا متعلق ہے اور لفظِ لغوی کلام یا حرف ہوتا ہے اس سے اس اشکال کا جواب ہو سکتا ہے۔ اس طرح کہ حرکت اعرابیہ کا تلفظ ہی نہیں ہوتا؛ کیونکہ تلفظ وہ ہے جو لفظِ لغوی کا متعلق ہو اور لفظ لغوی کلام یا حرف ہوتا ہے اور چونکہ حرکت اعرابیہ نہ کلام ہے نہ حرف لہذا اس کا اطلاق کرنا تلفظ نہیں کہلائے گا اور جب حرکت اعرابیہ کا تلفظ ہی نہیں ہوتا تو یہ تعریف لفظ میں بھی داخل نہیں ہوتی چہ جائیکہ تعریف کلمہ میں داخل ہو جائے۔ لہذا نہ حرکت اعرابیہ کلمہ ہے اور تعریف کلمہ دخول غیر سے مانع ہے۔

قوله: [وفيه بحث اذ ظاهر قوله: حكماً يُدخِلها]

اس عبارت سے مذکورہ بالا جواب پر پھر اعتراض کر رہے ہیں کہ اس جواب میں بحث ہے اور وہ یہ کہ مذکورہ بالا توجیہ کہ "تحقق تلفظ کے لیے کلام اور حرف لغوی کا ہونا ضروری ہے اور چونکہ حرکت اعرابیہ نہ کلام ہے نہ حرف لہٰذا اس میں تحقق تلفظ ہو ہی نہیں سکتا" اس سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ حرکت اعرابیہ کا تلفظ حقیقۃً نہیں ہو سکتا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا تلفظ حکماً بھی نہ ہو سکے لہٰذا اس کا تلفظ حقیقۃً نہ سہی حکماً تو ہوتا ہے اور تلفظ میں تعمیم ہے کہ حقیقۃً ہو یا حکماً ہو لہٰذا حکماً کے ذریعے حرکت اعرابیہ پھر لفظ کی تعریف میں داخل ہو جائے گی۔ یعنی شارح علیہ الرحمہ کا ظاہر قول: "حکماً" حرکت اعرابیہ کو لفظ کی تعریف میں داخل کر رہا ہے۔ فوقع القرار على ما عنه الفرار.

اگر کہیے کہ محشی علیہ الرحمہ نے "ظاهر قوله الخ" کیوں فرمایا ہے "قوله الخ" کیوں نہیں فرمایا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت یہی ہے کہ حرکت اعرابیہ شارح کے صرف ظاہر قول ہی سے ملفوظِ حکمی ٹھہرتی ہے حقیقۃً اس قول سے حرکت اعرابیہ ملفوظِ حکمی نہیں بنتی؛ کیونکہ درحقیقت ملفوظِ حکمی وہ ہے جس پر ملفوظِ حقیقی کے احکام مثلاً مسند الیہ ہونا، مؤکد ہونا، مبدل عنہ ہونا وغیرہا جاری ہوتے ہوں اور چونکہ حرکتِ اعرابیہ پر یہ احکام جاری نہیں ہوتے اس لیے وہ ملفوظِ حکمی بھی نہیں کہلائے گی۔

قوله: [انّما قيّد به تقريباً الخ]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ کی مذکورہ تعریف: مایتلفّظ به الانسان اپنے افراد کو جامع نہیں ہے؛ کیونکہ "انسان" کی قید سے کلمات اللہ اور کلمات ملائکہ وکلماتِ جن، لفظ کی تعریف سے خارج ہو گئے؛ حالانکہ وہ بھی الفاظ ہیں لہٰذا شارح کو چاہیے تھا کہ "انسان" کی قید نہ لگاتے کہ تعریف کا غیر جامع ہونا لازم آئے۔

محشی علیہ الرحمہ نے "انسان" کی قید لگانے کی حکمت بیان فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ "انسان" کی قید احترازی نہیں کہ اس کے سبب مذکورہ کلمات، لفظ کی تعریف سے خارج ہو جائیں بلکہ اتفاقی ہے اور یہ قید محض اس لیے لگائی گئی ہے تاکہ لفظ کی تصویر یعنی لفظ کا معنیٰ، فہم کے قریب ہو جائے؛ کیونکہ کسی اور کا تلفظ غالب طور پر ہمیں معلوم ومشاہد نہیں جبکہ انسان کا تلفظ ہم دن رات دیکھتے اور سنتے ہیں لہٰذا جب تلفظ کی نسبت انسان کی طرف کی جائے گی تو تلفظ کا تصور فوراً ہمارے ذہن میں آجائے گا۔

خیال رہے کہ مذکورہ اعتراض کا جواب و کـلـمـات الله داخلة فيه الخ سے خود شارح علیہ الرحمہ نے بھی دیا ہے جس کا بیان ان شاء الله تعالی عنقریب آئے گا لہذا یہاں بیان کردہ جواب اسی اعتراض کا دوسرا جواب ہے۔

قـولـه: (أو حـكـماً) أي: تلفّظاً حكميًا و ذلك فيما يشارك الملفوظ به في الأحوال.

قـوله: (مهملاً كان أو موضوعاً) قال قدّس سرّه في الحاشية: إنّما قال: "موضوعاً" ولم يـقـل: "مستـعـملاً" كـمـا في عباراتهم المشهورة تنبيهاً على أنّ المراد بالمستعمل هو الـمـوضـوع، وإلّا يلزم الواسطة بين المهمل والمستعمل وهو لفظ وضع لمعنى قبل أن يستعمل انتهى.

ترجمہ:

قولہ: (یاحکما) یعنی حکمی تلفظ، اور یہ حکمی تلفظ اس چیز میں جاری ہوگا جو احوال میں ملفوظ بہ کے مشارک ہو۔ قولہ: (مہمل ہو یا موضوع) شارح قدس سرہ نے اپنے حاشیے (منہیہ) میں فرمایا ہے کہ یہاں مستعملا نہیں کہا جیسا کہ نحات کی مشہور عبارات میں ہے بلکہ موضوعا کہا؛ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ مستعمل سے نحات کی مراد موضوع ہی ہے۔ ورنہ مہمل اور مستعمل کے درمیان واسطہ لازم آئے گا اور وہ واسطہ وہ لفظ ہوگا جو کسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو اس سے پہلے پہلے کہ اسے استعمال کیا جائے، انتہی۔

شرح:

قول الشارح: [أو حكماً]

یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ تھا کہ لفظ کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے؛ کیونکہ منوی اس سے خارج ہو گیا اس لیے کہ ماتیلفظ الخ سے متبادر یہ ہے کہ انسان حقیقۃً جس کا تلفظ کرے وہ لفظ ہے اور منوی کا تلفظ حقیقۃً نہیں ہوتا لہذا یہ تعریف سے خارج ہو گیا؛ حالانکہ یہ بھی لفظ ہی ہے۔

حقیقۃً او حکماً فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ یہاں تلفظ عام ہے حقیقۃ ہو یا حکما ہو لہذا منوی تعریف سے خارج نہیں ہوگا؛

لیے کہ اس کا تلفظ اگر چہ حقیقیۃ نہیں ہوتا مگر حکما بلا شبہ اس کا بھی تلفظ ضرور ہوتا ہے۔

قولہ: [أي: تلفظاً حکمياً]

یہ شارح کے قول: حکماً پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ وارد ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کا قول حکماً تین حال سے خالی نہیں: (۱) ظرفیت کی بناء پر منصود ہو۔ (۲) حالیت کی بناء پر منصوب ہو۔ (۳) مصدریت کی بناء پر منصوب ہو۔ اور یہ تینوں احتمالات باطل ہیں؛ ظرفیت کی بناء پر اس کا منصوب ہونا تو اس لیے باطل ہے کہ ظرف کی دو قسمیں ہیں: (۱) ظرفِ زمان۔ اور (۲) ظرفِ مکان۔ لہٰذا ظرفیت کی بناء پر منصوب ہونے کے لیے شئ منصوب کا زمان یا مکان ہونا ضروری ہے اور ''حکماً'' نہ زمان ہے اور نہ مکان۔ حالیت کی بناء پر منصوب ہونا اس لیے باطل ہے کہ حال ذو الحال پر محمول ہوتا ہے اب اگر اسے انسان سے حال قرار دیجئے تو اس کا حمل انسان پر ہوگا؛ حالانکہ یہ درست نہیں ہے؛ کیونکہ ''الانسان حکم'' نہیں کہہ سکتے۔ اور مصدریت کی بناء پر منصوب ہونا اس لیے باطل ہے کہ اس کے لیے ضروری ہے کہ مفعول مطلق کا فعل عامل مفعول مطلق پر اسی طرح مشتمل ہو جس طرح کل جزء پر مشتمل ہوتا ہے اور یہاں اس کا عامل ''یتلفّظ'' ہوگا اور ''یتلفظ'' معنیٰ ''تلفّظ'' پر مشتمل ہے نہ کہ معنیٰ ''حکم'' پر۔ اور جب یہ تمام احتمالات باطل ہوئے تو یہ قول بھی باطل ہوا۔

محشی علیہ الرحمہ نے أي: تلفظاً حکمياً فرما کر اختیارِ شقِ ثالث کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ شارح کا قول: حکماً مصدریت کی بناء پر منصوب ہے مگر اپنے موصوف محذوف کے اعتبار سے یعنی اس کا موصوف ''تلفّظاً'' یہاں محذوف ہے اور اس کے اعتبار سے یہ ''یتلفّظ'' کا مفعول مطلق واقع ہے اور ''یتلفظ'' معنیٰ ''تلفّظ'' پر بھی مشتمل ہے لہٰذا اس کا مفعول مطلق واقع ہونا درست ہے۔

لیکن اس تقدیر پر بھی ایک اشکال وارد ہو سکتا تھا کہ ''حکماً'' کو ''تلفّظاً'' محذوف کی صفت قرار دینا درست نہیں؛ کیونکہ صفت بھی موصوف پر محمول ہوتی ہے اور ''حکماً'' کا حمل ''تلفظاً'' پر درست نہیں؛ کیونکہ ''التلفّظ حکم'' نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ تلفظ بھی مصدر ہے اور حکم بھی مصدر ہے اور مصدر کا حمل مصدر پر صرف دو صورتوں میں جائز ہے: (۱) پہلی صورت یہ ہے کہ دونوں میں ترادف ہو۔ جیسے جلوس اور قعود، لہٰذا الجلوس قعود یا القعود جلوس کہہ سکتے ہیں۔ اور (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ موضوع محمول کا کوئی فرد ہو۔ جیسے وجودِ زید اور وجود مطلق، لہٰذا وجود زید وجود مطلق کہہ سکتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ تلفّظ اور حکم میں ان دونوں صورتوں میں سے کوئی بھی صورت نہیں ہے لہٰذا باہم ان میں حمل صحیح

نہیں اور جب حمل درست نہیں تو ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کی صفت بنانا بھی درست نہیں۔
محشی علیہ الرحمہ نے حکماً کی تفسیر حکمیًا سے فرما کر اسی اشکال کا دفعیہ فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں حمل المصدر علی المصدر تب لازم آتا جبکہ حکماً اپنے معنی مصدری ہی میں برقرار ہوتا؛ حالانکہ ایسا نہیں ہے؛ اس لیے کہ یہاں یہ یاءِ نسبتی کے ساتھ ملحوظ ہے اور حکماً بمعنی حکمیًا یعنی منسوب الی الحکم ہے۔

قولہ: [وذلک فیما یشارک الملفوظ بہ فی الأحوال]

یہ بھی اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر تلفظ میں تعمیم ہے کہ حقیقۃ ہو یا حکما ہو تو پھر لفظ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی؛ کیونکہ اس تقدیر پر لفظ کی تعریف میں معنی بھی داخل ہو جائے گا؛ حالانکہ معنی لفظ نہیں۔ وجہ دخول یہ ہے کہ جب کسی لفظ موضوع کا حقیقۃ تلفظ کیا جائے گا تو اس کے ضمن میں معنی کا بھی تلفظ ہو جائے گا لہٰذا جس کا تلفظ حقیقۃ کیا جارہا ہے وہ تو حقیقۃً لفظ ہوگا اور جس کا تلفظ ضمناً ہو رہا ہے وہ حکماً لفظ ہوگا، لہٰذا اس تعمیم کی رو سے معنی بھی لفظ کی تعریف میں آگیا۔

وذلک فیما یشارک الخ سے محشی علام نے اس کا جواب ذکر کر دیا کہ تلفظ حکمی ان الفاظ میں متحقق وہ گا جو ملفوظ بہ کے احوال یعنی احکام جیسے مسند الیہ ہونا، مبدل عنہ ہونا، مؤکد ہونا اور ذوالحال ہونا وغیرہا میں مشارک ہوں اور چونکہ معنی ان احوال میں ملفوظ بہ کے مشارک نہیں ہے اس لیے معنی کا اطلاق تلفظِ حکمی نہیں کہلائے گا لہٰذا معنی نہ حقیقۃً لفظ ہے اور نہ حکماً۔

اگر کہیے کہ معنی بھی ان احوال میں ملفوظ بہ کے مشارک ہوتا ہے۔ جیسے کہا جائے: جاء زید تو اس میں مجیئۃ کی اسناد ذاتِ زید کی طرف ہوگی لہٰذا ذاتِ زید مسند الیہ کہلائے گی اور ذاتِ زید لفظ زید کا معنی ہی تو ہے! لہٰذا معنی کو بھی لفظ حکمی مانیے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ نحات معانی سے بحث نہیں کرتے لہٰذا مذکورہ مثال میں ان کے نزدیک مسند الیہ ذاتِ زید نہیں بلکہ لفظِ زید ہے ورنہ قاعدہ: کل فاعل مرفوع کے تحت ذاتِ زیدؔ کو رفع دیا جاتا اور اسے مرفوع کہا جاتا؛ حالانکہ وہ نہ ذات زید کو رفع دیتے ہیں اور نہ اسے مرفوع کہتے ہیں بلکہ لفظِ زید کو رفع دیتے ہیں اور اسے مرفوع کہتے ہیں۔

قول الشارح: [مهملاً کان أو موضوعاً]

یہ بھی ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔ اعتراض یہ تھا کہ لفظ کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے؛ کیونکہ مہمل اس تعریف سے خارج ہو گیا؛ حالانکہ مہمل بھی لفظ ہے۔ وجہ خروج یہ ہے کہ تلفظ سے متبادر لفظِ مستعمل و موضوع کا تلفظ ہے؛ کیونکہ عموماً ایسے

ی الفاظ کا تلفظ کیا جاتا ہے اور چونکہ مہمل موضوع نہیں ہوتا اس لیے یہ تعریف سے خارج ہو جائے گا۔

مھملاً کان أو موضوعاً فرما کر شارح علیہ الرحمہ نے اسے دفع فرما دیا کہ یہاں لفظ میں تعمیم ہے خواہ وہ مہمل ہو یا موضوع ہو لہٰذا مہمل بھی تعریفِ لفظ میں داخل رہے گا۔

قولہ: [قال قدّس سرّہ فی الحاشیۃ الخ]

اس عبارت سے مقصود شارح علیہ الرحمہ کے قول: مھملاً کان أو موضوعاً پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب نقل کرنا ہے۔ اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ نحات کی عباراتِ مشہورہ میں جب لفظ کی تعمیم بیان کی جاتی ہے تو یوں کہا جاتا ہے: مھملاً کان أو مستعملاً. لہٰذا شارح نے مھملاً کان أو موضوعاً سے تعمیم بیان کرنے میں نحات کی عباراتِ مشہورہ سے عدول کرتے ہوئے بلا فائدہ اور بغیر کسی نکتے کے نحات کی مخالفت کی ہے جو درست نہیں ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے عبارتِ مذکورہ سے خود شارح کا بیان کردہ جواب نقل کیا ہے کہ شارح قدس سرہ نے شرح جامی پر اپنے حاشیہ "منہیہ" میں فرمایا ہے کہ "موضوعا کہا ہے مستعملا نہیں کہا جیسا کہ نحات کی عباراتِ مشہورہ میں واقع ہے اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ نحات کی عباراتِ مشہورہ میں "مستعمل" سے مراد "موضوع" ہی ہے"۔ یعنی مستعملاً سے موضوعاً کی طرف اگرچہ عدول کیا ہے مگر یہ بے فائدہ اور بغیر نکتے کے نہیں ہے بلکہ اس میں نکتہ "تنبیہ" موجود ہے اور وہ یہ کہ نحات کی عباراتِ مشہورہ میں جو لفظ "مستعمل" استعمال کیا جاتا ہے اس سے ان کی مراد لفظ موضوع ہی ہے۔ اگر عدول نہ کیا جاتا تو یہ نکتہ حاصل نہ ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ یہاں نحات کے اسلوب مشہور سے عدول تو ہے مگر ان کی مخالفت نہیں؛ کیونکہ یہ عدول ان کی مراد ہی کا موضح ہے لیکن اس پر معترض کہہ سکتا تھا کہ آپ نے یہ کیسے جانا کہ نحات کی عبارات میں لفظ مستعمل سے مراد لفظ موضوع ہی ہے؟

والاّ یلزم الخ سے شارح علیہ الرحمہ نے حاشیے میں اس کا جواب بھی ذکر کر دیا ہے، جس کا بیان یہ ہے کہ اگر عبارات نحات میں لفظ مستعمل سے مراد لفظ موضوع نہ ہو تو مہمل اور مستعمل کے درمیان لا مہمل ولا مستعمل کا واسطہ لازم آئے گا اور یہ واسطہ وہ لفظ بنے گا جو کسی معنی کے لیے وضع تو کیا گیا مگر ابھی تک اس میں استعمال نہ کیا گیا ہو یعنی ہر لفظ موضوع وضع کے بعد استعمال سے پہلے پہلے اس میں داخل رہے گا، اور مہمل اور مستعمل کے درمیان واسطہ باطل ہے کہ اس کا کوئی قائل نہیں، لہٰذا لفظ مستعمل سے مراد لفظ موضوع نہ ہونا باطل ہوا کہ مستلزم باطل ہے؛ کیونکہ مستلزم باطل بھی باطل ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ تالی (واسطہ کا ہونا) باطل ہے تو مقدم (لفظ مستعمل سے مراد لفظ موضوع نہ ہونا) بھی باطل ہے۔

قوله: (قبل أن يستعمل) أي: قبل أن يطلق فيراد منه المعنى، فالمستعمل في عباراتهم المشهورة بمعنى ما يصحّ استعماله أو من قبيل تسمية العامّ باسم الخاصّ. قوله: (أو مركباً) قيل: إنّما صحّ إطلاق اللفظ على المركّب من الحروف؛ لأنه في الأصل مصدر. قوله: (واللفظ الحقيقيّ) أي: الملفوظ به الحقيقيّ.

ترجمہ:

قولہ: (اس سے پہلے کہ اسے استعمال کیا جائے) یعنی اس سے پہلے کہ اس کا اطلاق کر کے اس سے معنی کا ارادہ کیا جائے۔ تو نحات کی عبارات مشہورہ میں مستعمل بمعنی ما یصح استعمالہ ہے یا نحات کا لفظ موضوع کو مستعمل کہنا تسمیۃ العام باسم الخاص کے قبیل سے ہے۔ قولہ: (یا مرکب ہو) کہا گیا ہے کہ مرکب من الحروف کو لفظ کہنا اس لیے صحیح ہے کہ لفظ اصل میں مصدر ہے۔ قولہ: (اور لفظ حقیقی) یعنی ملفوظ بہ حقیقی۔

شرح:

قوله: [أي: قبل أن يطلق فيراد منه المعنى]

یہ عبارت مقدم اور تالی سے مرکب دلیلِ مذکورہ بالا پر وارد ہونے والے منع کا جواب اور اس کی تردید ہے۔ صورتِ ورودِ منع یوں ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ عباراتِ نحات میں لفظ مستعمل سے مراد اگر لفظ موضوع نہ ہو تو مہمل اور مستعمل کے مابین لا مہمل ولا مستعمل کا واسطہ لازم آئے گا؛ کیونکہ استعمال کا معنی ہے: بکار بردن یعنی "کسی چیز کو کام میں لانا" لہٰذا یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ کوئی لفظ موضوع تو ہو مگر مستعمل نہ ہو؛ اس لیے کہ جب واضع نے لفظ کو معنی کے مقابلے میں رکھا تو استعمال متحقق ہو گیا کہ لفظ کو معنی کے مقابلے میں رکھنا بھی لفظ کو کام میں لانا ہی ہے تو جو لفظ موضوع ہو گیا لامحالہ مستعمل بھی ہو گیا، لہٰذا واسطہ لازم نہیں آتا۔

محشی علیہ الرحمہ نے أن يستعمل کی تفسیر أن يطلق فيراد منه المعنى سے فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ "بکار بردن" استعمال کا لغوی معنی ہے جبکہ شارح کے قول: أن يستعمل میں استعمال سے مراد اس کا معنی عرفی ہے اور استعمالِ لفظ کا عرفی معنی ہے: أن يطلق فيراد منه المعنى یعنی "لفظ کا اطلاق کر کے اس سے معنی کا ارادہ کرنا" اور یہ معنی وضع کو لازم نہیں

ہے؛ کیونکہ واضع تو صرف کسی لفظ کو کسی معنی کے مقابلے میں رکھ دیتا ہے پھر اس کے بعد اس لفظ کا اطلاق کر کے اس کے معنی کا ارادہ کیا جاتا ہے لہٰذا جس آن میں واضع نے لفظ کو وضع کیا تو استعمال سے پہلے پہلے اس پر لا مہمل ولا مستعمل صادق آئے گا اور یہی واسطہ ہوگا۔

یا بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ وضع میں اولاً معنی کا لحاظ ہوتا ہے پھر اس کے مقابلے میں کسی لفظ کو وضع (رکھا) کیا جاتا ہے بخلاف استعمال کے؛ کہ اس میں اولاً لفظ کا اطلاق ہوتا ہے اور پھر اس سے معنی کا قصد کیا جاتا ہے لہٰذا وضع اور ہے اور استعمال شئ دیگر است۔

قوله: [فالمستعمل فی عباراتهم المشهورة الخ]

اب معترض کہتا ہے کہ اگر عباراتِ قوم میں مستعمل سے مراد موضوع ہو تو یہ یعنی مستعمل کہہ کر موضوع مراد لینا یقیناً مجاز ہوگا صحتِ ارتکابِ مجاز کے معنیٰ حقیقی اور معنی مجازی میں علاقے کا ہونا ضروری ہے جبکہ مستعمل اور موضوع میں کوئی علاقہ ہی نہیں ہے لہٰذا مستعمل کو موضوع کے معنی میں استعمال کرنا صحیح نہیں۔ (بر تقدیرِ صحتِ بیان مراد یہ اعتراض نحات کی عباراتِ مشہورہ کی طرف راجع ہے)

فالمستعمل فی عباراتهم الخ سے محشی علیہ الرحمہ نے مستعمل اور موضوع کے درمیان علاقہ بیان فرما کر اعتراض معترض کا بطلان ظاہر فرمادیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ عبارات قوم میں مستعمل سے مراد مایصحّ استعماله ہے یا ما من شانه أن یستعمل ہے اور موضوع کا استعمال بھی چونکہ صحیح ہوتا ہے اس لیے مایؤل الیه کے اعتبار سے موضوع مستعمل ہی ہے لہٰذا نحات کا مستعمل کہہ کر موضوع مراد لینا مجازِ مرسل ہے اور ان میں علاقہ ''اعتبار مایؤل الیه'' ہے اور موضوع کو مستعمل کا نام دینا تسمیة الشیٔ باعتبار ما یؤل الیه کے قبیل سے ہے۔ جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿انّی أرانی أعصر خمراً﴾ میں انگور کو مایؤل الیه کے اعتبار سے خمر فرمایا گیا ہے۔ یا پھر موضوع کو مستعمل کا نام دینا مجاز مرسل کے طور پر تسمیة العامّ باسم الخاصّ کے قبیل سے ہے؛ کیونکہ موضوع عام ہے اور مستعمل خاص ہے کہ ہر مستعمل موضوع ہوتا ہے ہر موضوع مستعمل نہیں، پھر قوم نے عام کو خاص کا نام دیتے ہوئے موضوع کو مستعمل فرمایا ہے۔ پہلی توجیہ اس تقدیر پر ہے کہ عبارات نحات میں مستعمل سے مراد مستعمل بالقوۃ ہے اور دوسری توجیہ اس بناء پر ہے کہ مستعمل سے مراد مستعمل بالفعل ہے۔

قول الشارح: [أو مركّبا]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے؛ کیونکہ اس سے مرکبات خارج ہو گئے؛ حالانکہ مرکب بھی لفظ ہے۔ وجہ خروج یہ ہے کہ ما یتلفظ بہ سے متبادر الی الفہم یہ ہے کہ ملفوظ بہ مفرد ہوگا لہٰذا یہ تعریف مرکب کو شامل نہ ہوئی۔

شارح علیہ الرحمہ نے اومرکبا فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں لفظ میں تعمیم ہے کہ وہ مفرد ہو یا مرکب ہو لہٰذا مرکبات بحکم تبادر اس سے خارج نہیں ہوں گے۔

قوله: [قيل: انّما يصحّ اطلاق اللفظ الخ]

اس عبارت سے مقصود، مرکب پر اطلاق لفظ کی صحت پر وارد ہونے والے اعتراض کو رفع کرنا ہے۔ اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ الکلمة لفظ میں لفظ اسم جنس نکرہ ہے اور جب اسم جنس نکرہ ہو تو اس سے مراد واحد من الجنس ہوتا ہے لہٰذا مرکب من الحرفين أو من الحروف یا مرکب من الكلمتين أو من الكلمات لفظ میں داخل نہیں ہو سکتے اور ان پر لفظ کا اطلاق درست نہیں ہوگا لہٰذا شارح کا لفظ کو عام بتانا کہ مفرد ہو یا مرکب صحیح نہیں ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے قیل: انّما يصحّ الخ سے اس کا جواب نقل کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مرکّب من الحرفين او الحروف جیسے: هل یا زید، یا مرکب من الكلمتين او الكلمات جیسے: زيد قائم، بكر متعلّم في جامعة المدينة وغیرہما پر لفظ کا اطلاق اس لیے صحیح ہے کہ لفظ اصل میں مصدر ہے اور مصدر میں واحد کثیر سب برابر ہوتے ہیں؛ کیونکہ مصدر مطلق حدث کے لیے موضوع ہوتا ہے اسی لیے اس کا تثنیہ یا جمع بھی نہیں لائی جاتی، اور جب لفظ کا اطلاق واحد و کثیر سب پر صحیح ہے تو شارح علیہ الرحمہ کا لفظ کو مفرد اور مرکب میں عام فرمانا بالکل بجا ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے اس جواب کو بلفظ "قيل" بیان فرما کر اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ یہ جواب دینا خود ضعیف ہے۔ وجہ ضعف یہ ہے کہ یہاں لفظ اپنے اصطلاحی معنی میں ہے اور یہ اپنے اصطلاحی مفہوم (ما يتلفّظ به) کے اعتبار سے مفرد اور مرکب پر بلا تفاوت صادق ہے لہٰذا مرکب اطلاق لفظ کی صحت کے لیے اس کے معنیٔ اصلی کے ملاحظے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

قول الشارح: [واللفظ الحقيقي]

شارح علیہ الرحمہ لفظ میں تعمیمات ثلاثہ (حقيقة أو حكماً، مهملاً كان أو موضوعاً، مفرداً كان أو

ترجمہ) بیان فرمانے کے بعد تمیم اول کی دونوں قسموں (لفظ حقیقی ولفظ حکمی) میں سے ہر ایک کی مثال ذکر فرمارہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: واللفظ الحقیقی کزید وضرب والحکمی کالمنوی فی زید ضرب واضرب (لفظ حقیقی کی مثال زید اور ضرب ہے اور لفظ حکمی کی مثال زید ضرب اور اضرب میں منوی یعنی ضمیر مستتر ہے) ان میں زید اور ضرب دونوں لفظ حقیقی اس لیے ہیں کہ یہ مقولۂ حرف وصوت سے ہیں۔

قوله: [**الملفوظ به الحقيقى**]

یہ ایک وہم کا دفعیہ ہے۔ وہم یہ تھا کہ شارح نے جو لفظ حقیقی کی مثال ذکر کی ہے وہ ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے؛ کیونکہ ممثل لہ لفظ حقیقی ہے اور مثال ملفوظ بہ حقیقی کی ہے؛ کیونکہ زید اور ضرب ملفوظ بہ حقیقی ہیں نہ کہ لفظ حقیقی!

محشی علیہ الرحمہ نے اللفظ الحقیقی کی تفسیر الملفوظ به الحقیقی سے فرما کر اس وہم کو دفع فرمایا ہے کہ شارح کے کلام میں لفظ حقیقی سے مراد ملفوظ بہ حقیقی ہی ہے اور چونکہ بقول آپ کے زید اور ضرب بھی ملفوظ بہ حقیقی ہیں تو مثال ممثل لہ کے مطابق ہی ہوئی لہٰذا اعتراض لغو ہے۔

قوله: (إذ ليس من مقولة الحرف والصوت) الّذي هو أعمّ من الحرف، ولا أدري أنه من أيّ مقولة هو، قال المصنّف في "الايضاح": إنّ المستتِر هو المحذوف لكن عبّر عن المحذوف الّذي هو الفاعل بالمستتِر صوناً للسان عن حذف الفاعل. قوله: (ولم يوضع له لفظ خاصّ به) فكما لا يكون مذكوراً بنفسه لا يكون مذكوراً بعبارة خاصّة دالّة عليه لكن جعلوا مثل "هو" و"أنت" كناية عنه فهو عارية.

ترجمہ:

قولہ: (کیونکہ یہ مقولۂ حرف وصوت سے نہیں) یعنی اس مقولۂ صوت سے بھی نہیں جو حرف سے اعم ہے۔ اور میں نہیں جانتا کہ منوی کونسے مقولے سے ہے۔ مصنف نے "ایضاح" میں فرمایا ہے کہ مستتر محذوف ہی ہوتا ہے لیکن اس محذوف کو جو فاعل ہے مستتر سے اس لیے تعبیر کیا گیا تا کہ زبان کو "حذف فاعل" کے قول سے بچایا جائے۔ قولہ: (**اور منوی کے لیے کوئی ایسا**

لفظ بھی وضع نہیں کیا گیا جو اس کے ساتھ خاص ہو) تو منوی جس طرح مذکور بنفسہ نہیں ہوتا اسی طرح کسی ایسی خاص عبارت سے بھی مذکور نہیں ہوتا جو اس پر دلالت کرنے والی ہو۔لیکن نحات نے ''ہو'' اور ''انت'' کی طرح کے الفاظ کو منوی سے کنایہ کیا ہے لہٰذا یہ الفاظ عاریۃ ہیں۔

شرح:

قوله: الشارح: [اذ ليس من مقولة الحرف والصوت]

شارح علیہ الرحمہ نے لفظ حکمی کی مثال میں منوی کو بیان کیا تھا تو گویا اس میں دعوی یہ تھا کہ ''منوی لفظ حقیقی نہیں ہے لفظ حکمی ہے'' یہ دعوی دو اجزاء سے مرکب ہے پہلا جزء سلبی ہے اور دوسرا ایجابی ہے۔

مذکورہ عبارت میں شارح علیہ الرحمہ نے دعوے کے جزء اول یعنی جزء سلبی کی دلیل بیان فرمائی ہے۔اس کا بیان یہ ہے کہ ہر لفظ حقیقی مقولۂ حرف وصوت سے ہوتا ہے اور کوئی منوی مقولۂ حرف وصوت سے نہیں نتیجہ یہ نکلا کہ کوئی لفظ حقیقی منوی نہیں ہے اور اس کا عکس ہوگا: کوئی منوی لفظ حقیقی نہیں ہے لہٰذا مدعی ثابت ہوگیا۔

اگر کہیے کہ ''مقولہ'' قول بمعنی حمل سے مشتق ہے اور اس میں تاء تانیث کی ہوتی ہے اس اعتبار سے اس سے مراد وہ ماہیت ہوتی ہے جو اپنے افراد پر بولی جاتی ہے جیسے کہتے ہیں: مقولۂ جوہر، مقولۂ فعل، مقولۂ انفعال وغیرہا، اور حکماء کے نزدیک مقولات دس میں منحصر ہیں ایک جوہر کے لیے اور باقی نو اعراض کے لیے اور ان دس مقولات میں سے کوئی مقولہ مقولۂ حرف یا مقولۂ صوت نہیں ہے پھر یہ گیارہواں اور بارہواں مقولہ کہاں سے آ گیا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مقولے سے مراد جزئیات اور افراد ہیں یعنی منوی حرف وصوت کی جزئیات اور افراد سے نہیں۔

قوله: [الذي هو أعمّ]

اعتراض یہ تھا کہ جب شارح علیہ الرحمہ نے یہ کہہ دیا کہ منوی مقولۂ حرف سے نہیں تو منوی کا لفظ حقیقی سے نہ ہونا اسی بات سے ثابت ہوگیا؛ کیونکہ جب وہ مقولۂ حرف سے نہیں تو مقولۂ صوت سے بھی نہیں اس لیے کہ یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔

محشی علیہ الرحمہ نے الذی ھو أعمّ من الحرف سے صوت کی صفت ذکر فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ یہ دونوں ایک چیز نہیں بلکہ ان میں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے حرف خاص ہے اور صوت عام ہے؛ اس لیے کہ حرف کی دو تفسیریں ہیں:

(۱) ایک یہ کہ حرف وہ صوت ہے جس کا اعتماد مخرج پر ہو۔اور (۲) دوسری یہ کہ حرف وہ کیفیت ہے جو صوت سے حاصل ہوتی ہے۔اس سے ظاہر ہوا کہ بہر تقدیر صوت حرف سے عام ہے اور حرف صوت سے خاص ہے اور چونکہ نفی خاص مستلزم نفی عام نہیں ہوتی اس لیے شارح علیہ الرحمہ نے منوی کے مقولۂ حرف سے ہونے کی نفی کے بعد اس کے مقولۂ صوت سے ہونے کی بھی نفی فرمادی تاکہ مجال توہم نہ رہے۔

قوله: [ولا أدري من أيّ مقولة هو]

یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔سوال یہ ہے کہ شارح کے قول: لیس من مقولة الحرف والصوت میں سلبِ مقولۂ حرف وصوت سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ منوی مقولۂ حرف وصوت سے تو نہیں مگر کسی اور مقولے سے ہے، لہٰذا بتایا جائے کہ یہ کونسے مقولے سے ہے؟

مذکورہ عبارت سے محشی نے جواب دیدیا کہ منوی مقولۂ حرف وصوت سے تو نہیں ہے مگر کس مقولے سے ہے یہ مجھے معلوم نہیں یعنی منوی کسی بھی مقولے سے نہیں۔

ملا عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس کا بیان یہ فرمایا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ مثلاً زید ضرب میں "ضرب" فاعل پر دلالت کرتا ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ فاعل پر دلالت بغیر کسی امر آخر کا اعتبار کیے خود فعل کرتا ہے تو یہ ظاہر البطلان ہے؛ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اکیلا فعل ہی جملہ بن جاتا اور نفس فعل کا جملہ بن جانا باطل ہے؛ اس لیے کہ فعل کلمے کی ایک قسم ہے اور کلمہ مفرد ہوتا ہے جبکہ جملہ مرکب ہوتا ہے اور مفرد مرکب نہیں ہوسکتا۔وهو أظهر من الشمس في وسط السماء. لہٰذا ماننا پڑے گا کہ واضع نے فعل کے ساتھ جبکہ اس کے بعد اسم ظاہر مذکور نہ ہو کسی امر آخر کا اعتبار کیا ہے جو ماتقدم سے عبارت ہو اور فعل کے لیے جزء اور تتمہ کی حیثیت رکھتا ہو الا یہ کہ اس نے صرف ذکر فعل پر اکتفاء کی اور مابقی کو ماألقی پر دلیل بنا دیا پھر چونکہ افادۂ مقصود میں واضع کی غرض اُس امر آخر سے متعلق نہیں تھی اس لیے اُس نے اُس امر آخر کے خاص طور پر حرف یا حرکت یا ہیئت ہونے کا اعتبار نہیں کیا بلکہ صرف اس حیثیت سے اس کا اعتبار کیا کہ وہ ماتقدم سے عبارت ہے اور فعل کے جزء کی طرح ہے لہٰذا نہ وہ کسی مقولے کے تحت آسکتا ہے اور نہ اسے ایسا محذوف قرار دیا جاسکتا ہے جس کا حذف لازم ہو۔

اس تفصیل سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ منوی ضمیر متصل کی تعریف میں داخل ہے؛ کیونکہ یہ لفظ حکمی ہے اور ایسے غائب کے لیے موضوع ہے جس کا ذکر گذر چکا ہو اور ماقبل کے جزء کی طرح بھی کہ اس کا تلفظِ حکمی ماقبل کے ساتھ ہی ہوسکتا ہے۔اور اسی

طرح یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ منوی معدوم نہیں ہوتا؛ کیونکہ وضع اس کے ساتھ متعلق ہے اور اس کا فعل کے ساتھ اتصال بھی معتبر ہے اور معدوم محض میں یہ دونوں باتیں محال ہیں۔

اور ہو سکتا ہے کہ محشی کا قول: ولا أدری الخ انکار بصورتِ عدمِ علم ہو۔ یعنی اگر چہ محشی علیہ الرحمہ نے درایت کی نفی کی ہے مگر اس سے مقصود شارح کے قول: لیس من مقولة الخ کا انکار کرنا ہو کہ منوی کو مقولۂ حرف وصوت سے خارج قرار دینا درست نہیں۔

قوله: [قال المصنّف فی" الایضاح"]

اس عبارت سے منوی کو لفظ حقیقی شمار نہ کرنے کے سبب شارح پر ہونے والے اعتراض کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: کہ مصنف ابن حاجب علیہ الرحمہ نے "مفصل" کی شرح "ایضاح" میں فرمایا ہے کہ: "مستتر بھی محذوف ہی ہوتا ہے" لہٰذا اس سے شارح پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب مستتر محذوف ہی کے قبیل سے ہے تو اسے مقولۂ حرف وصوت سے قرار دیتے ہوئے لفظ حقیقی میں شمار کرنا چاہیے تھا؛ کیونکہ محذوف مقولۂ حرف وصوت سے ہوتا ہے اور حقیقۃً لفظ ہوتا ہے۔

اگر محشی کا اپنے قول: ولا أدری من أیّ مقولة هو سے مقصود شارح کے قول: لیس من مقولة الحرف والصوت پر انکار کرنا تھا تو محشی کی غرض مصنف کے اس قول کے بیان سے اپنے انکار پر تائید حاصل کرنا ہو گی۔

محشی علیہ الرحمہ نے مصنف کی جس عبارت سے یہ مذکورہ قول اخذ کیا ہے وہ عبارت یہ ہے: "لمّا کان باب المفعول باعتبار مفعولیّته حکمه الحذف من غیر تقدیر قیل عند عدم التلفّظ به: محذوف فی کلّ موضع، ولمّا کان الفاعل باعتبار الفاعلیّة حکمه الوجود فعند عدم التلفّظ به یحکم بأنّه موجود والّا فالضمیر فی قولک: زید ضرب فی الاحتیاج الیه کالضمیر فی قوله تعالی: ﴿ولکم فیها ما تشتهی انفسکم﴾ وان کان أحدهما فاعلاً والآخر مفعولاً." محشی علیہ الرحمہ اس عبارت سے یہ سمجھے ہیں کہ محذوف اور منوی میں فرق محض ایک اصطلاح ہے ورنہ محذوف عن اللفظ اور معتبر فی المعنی ہونے میں دونوں مساوی ہیں۔ اسی لیے مذکورہ قول اخذ کر کے اسے اپنی تائید میں پیش فرمایا ہے۔

لیکن بعض محققین نے اس کا جواب دیا ہے کہ مصنف کی عبارت کا مقصود وہ نہیں جو محشی نے سمجھا ہے بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ فاعل کے عدمِ تلفظ کی صورت میں اس کے وجود کا حکم کیا جائے گا اور اسے ملفوظ کے حکم میں قرار دیا جائے گا؛ کیونکہ تقدم

مرجع کے وقت فعل اس پر دلالت کرتا ہے لہٰذا وہ کلام میں معتبر ہوتا ہے اور فاعل پر دلالت کرتا ہے لہٰذا وہ منوی کہلائے گا بخلاف محذوف کے؛ کیونکہ اسے قرینے پر اعتماد کرتے ہوئے حذف کردیا گیا ہوتا ہے بغیر اس کے کہ اسے ملفوظ کے حکم میں قرار دیا جائے یا اس کے ماقبل اتصال کا اعتبار کیا جائے لہٰذا یہ محذوف غیر منوی کہلائے گا اگرچہ یہ دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ صحتِ کلام کے لیے ان کے اعتبار کی حاجت ہوتی ہے۔ حاصل یہ کہ مصنف کے کلام سے محذوف اور منوی کا ایک ہونا ثابت نہیں ہوتا اور جب ان دونوں کا ایک ہونا ثابت نہ ہوا تو منوی کا مقولۂ حرف وصوت سے ہونا بھی ثابت نہ ہوا اور جب اس کا مقولۂ حرف وصوت سے ہونا ثابت نہ ہوا تو شارح علیہ الرحمہ کا اسے مقولۂ حرف وصوت سے خارج قرار دینا بجا اور محشی کا اس پر انکار کرنا بے جا۔

خیال رہے کہ یہ ساری تقریر اس تقدیر پر تھی کہ ولا أدری الخ سے محشی کا مقصود شارح کے قول: لیس من الخ پر انکار کرنا ہو، اور اگر یہ مقصود نہ ہو بلکہ اُسی اعتراض کا جواب دینا مقصود ہو جو اولاً ہم نے ذکر کیا ہے تو اس تقدیر پر مصنف کے اس قول کو ذکر کرنے کی غرض اِس بات کی طرف اشارہ کرنا ہوگی کہ شارح علیہ الرحمہ نے جو محذوف اور منوی کے مابین فرق بیان کیا ہے اس میں مصنف پر رد کی طرف اشارہ ہے؛ کیونکہ مصنف نے ''ایضاح'' میں کہا ہے کہ محذوف اور منوی میں کوئی فرق نہیں۔ فتدبر۔

قوله: [**لكن عبّر عن المحذوف الخ**]

یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر مستتر محذوف ہی ہوتا ہے تو پھر اسے محذوف کہا کیوں نہیں جاتا؟ حاصل جواب یہ ہے کہ وہ محذوف جو فاعل ہے اسے مستتر سے اس لیے تعبیر کرتے ہیں تاکہ زبان کو حذفِ فاعل کے قول سے بچایا جاسکے؛ کیونکہ فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے لہٰذا یہ کہنا کہ فاعل کو حذف کردیا گیا ہے (فاعل کو کھالیا گیا ہے) مناسب نہ ہوتا۔

قول الشارح: [**ولم يوضع له لفظ خاصّ به**]

یہ دعویٰ مرکب کے جزء سلبی ہی کی دلیل کا جزء ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ منوی نہ مقولۂ حرف وصوت سے ہے اور نہ اس کے لیے کوئی خاص لفظ وضع کیا گیا ہے، لہٰذا منوی حقیقۃ لفظ نہیں۔

قوله: [**فكما لا يكون مذكورا بنفسه الخ**]

اس عبارت سے محشی علیہ الرحمہ نے دلیل جزء سلبی کا ماحصل بیان فرمایا ہے اور اس سے مقصود ایک اعتراض مقدر کا

جواب دینا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ شارح کے قول: ولم یوضع له لفظ الخ میں استدراک لازم ہے؛ کیونکہ اس سے شارح کا مقصود، منوی کے لفظِ حقیقی ہونے کی نفی کرنا ہے اور یہ مقصود شارح کے سابق قول: اذ لیس من مقولة الخ سے حاصل ہے لہٰذا اس کے بعد پھر ولم یوضع الخ کہنا مستدرک اور عبث ہے۔

فکما لا یکون الخ سے اس کا جواب دیدیا۔لیکن تقریرِ جواب سے پہلے ایک مقدمہ بطورِ تمہید خیال میں رکھیے کہ مذکور کی دو قسمیں ہیں: (۱) مذکور بنفسه یعنی وہ جو خود مذکور ہو بایں طور کہ خود اپنے آپ پر دلالت کرے اور غیر کا محتاج نہ ہو۔جیسے تمام اسمائے ظاہرہ مثلاً زید، عمر، بکر وغیرہا۔(۲) مذکور بعبارة خاصّة دالة علیه یعنی وہ جو خود تو مذکور نہ ہو البتہ اس کے لیے کوئی لفظ خاص کیا گیا ہو جو اس پر دلالت کرتا ہو۔جیسے غائب ومخاطب وغیرہما کہ یہ خود تو مذکور نہیں ہوتے مگر ایسی عبارت سے مذکور ہوتے ہیں جو ان پر دلالت کرتی ہے مثلاً ھو ، أنت وغیرہما۔

اب تقریرِ جواب یہ ہے کہ لیس من مقولة الحرف والصوت سے شارح کا مقصود یہ بتانا تھا کہ منوی مذکور بنفسہ نہیں ہوتا اور ولم یوضع له لفظ خاصّ به سے یہ بتانا مقصود ہے کہ جس طرح منوی مذکور بنفسہ نہیں ہوتا اسی طرح ایسی عبارت کے ساتھ بھی مذکور نہیں ہوتا جو اس کے ساتھ خاص ہو اور اس پر دلالت کرنے والی ہو، اور دونوں طرح سے منوی کے مذکور ہونے کی نفی سے نفیِ ملفوظیت میں مبالغہ پیدا ہو گیا لہٰذا کلام میں کوئی استدراک اور عبث لازم نہیں آتا۔

قوله: [لکن جعلوا مثل ھو وأنت کنایة عنه فھو عاریة]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔اعتراض یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ منوی عبارت خاصہ کے ساتھ بھی مذکور نہیں ہوتا؛ کیونکہ عبارت خاصہ کے ساتھ تو وہ مذکور ہوتا ہے جیسے کہتے ہیں: ضرب میں ''ھو''ضمیر پوشیدہ ہے، اضرب میں ''أنت'' ضمیر پوشیدہ ہے تو یہ ھو اور أنت منوی ہی کی تو تعبیر ہے۔

لکن جعلوا الخ سے اس کا جواب دیا ہے کہ نحات ھو اور أنت کی مثل ضمائر سے منوی کا کنایہ کرتے ہیں لہٰذا یہ ضمائر عاریۃً منوی کے لیے استعمال کی جاتی ہیں یہ مطلب نہیں ہوتا کہ منوی مقدر یہی ضمیر مصرح بہ ہے؛ کیونکہ اگر منوی یہی ضمیر ہوتی تو فعل سے اسے جدا کرنا درست نہ ہوتا؛ حالانکہ اسے فعل سے جدا کیا جاتا ہے۔جیسے: ما ضرب الّا ھو.

قوله: (وأجروا عليه) آه عطف على قوله: "ليس" والمراد بأحكامه الإسناد إليه والعطف عليه وتأكيده الإبدال عنه وكونه ذا حال إلى غير ذلك. قوله: (والمحذوف لفظ حقيقة) إذ على تقدير وجوده في الخارج يتلفّظ به الإنسان. قوله: (وكلمات الله داخلة فيه) أي: في اللفظ بمقتضى هذا التعريف؛ لأنها ممّا يتلفّظ به الإنسان في بعض الأحيان وإن كانت بالقياس إليه سبحانه لا يصدق عليه، أو لأنّ من شأنها أن يتلفّظ بها الإنسان، أو لأنّها ممّا يتلفّظ بها حكماً كالمنويّات.

ترجمہ:

قولہ: (اوراس پر جاری کردیے) الخ، اس کا عطف "لیس" پر ہے۔ اور لفظ حقیقی کے احکام سے مراد مسند الیہ ہونا، معطوف علیہ ہونا، مؤکد ہونا، مبدل عنہ ہونا اور ذو الحال وغیرہا ہونا ہے۔ قولہ: (اور محذوف حقیقۃ لفظ ہے) کیونکہ خارج میں اس کے پائے جانے کی تقدیر پر انسان اس کا تلفظ کرسکتا ہے۔ قولہ: (اور اللہ تعالی کے کلمات داخل ہیں اس میں) یعنی لفظ میں، اس تعریف مذکور کے اقتضاء سے؛ کیونکہ اللہ تعالی کے کلمات بھی انہیں میں سے ہیں جن کا انسان بعض اوقات تلفظ کرتا ہے اگرچہ اللہ تعالی کی طرف نسبت کے اعتبار سے تعریف ان پر صادق نہیں آتی۔ یا اس لیے کہ اللہ تعالی کے کلمات کی شان یہ ہے کہ انسان ان کا تلفظ کرسکتا ہے۔ یا اس لیے کہ یہ ان کلمات میں سے ہیں جن کا حکماً تلفظ کیا جاتا ہے جیسے منویات کا تلفظ۔

شرح:

قول الشارح: [وأجروا عليه الخ]

یہ دعوی مرکب کے جزء سلبی کی دلیل ہے کہ منوی لفظ حکمی اس لیے ہے کہ نحات اس پر لفظ حقیقی کے احکام جاری کرتے ہیں۔ یہ دلیل صغری اور کبری سے مرکب ہے صغری مذکور ہے کہ أجروا على المنوي أحكام اللفظ اور اس کا کبری مطوی ہے کہ كلّ ما يجري عليه أحكام اللفظ فهو لفظ حكماً نتیجہ یہ ہوگا: المنوي لفظ حكماً. وهو المدّعى.

قوله: [عطف على قوله: ليس]

یہ ایک وہم کا دفعیہ ہے۔ وہم یہ ہے کہ وأجروا عليه الخ کا عطف عبّروا عنه الخ پر ہے اور یہ عطف درست

نہیں ہے؛ کیونکہ ''ھو'' وغیرہ سے منوی کی تعبیر'' اور ''منوی پر اجرائے احکام'' ان دونوں میں کوئی جہتِ جامعہ نہیں ہے۔

عطف علی قولہ: لیس فرما کر اسے دفع فرمادیا کہ وأجروا علیه الخ کا عطف عبّروا الخ پر نہیں ہے بلکہ لیس الخ پر ہے۔ اور ان دونوں جملوں میں جہت جامعہ یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں ایک ہی دعوے کی دلیل ہے؛ کیونکہ دعوی دو اجزاء سے مرکب تھا معطوف علیہ سے دعوے کے جزء سلبی کی دلیل بیان کی تھی اور معطوف سے دعوے کے جزء ایجابی کی دلیل بیان فرمائی ہے۔

قولہ: [والمراد بأحكامه الاسناد اليه الخ]

یہ عبارت بھی اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح کا قول: وأجروا علیه أحكام اللفظ یعنی چونکہ منوی پر لفظ کے احکام جاری ہوتے ہیں اس لیے منوی حکماً لفظ ہے۔ یہ ہمیں تسلیم نہیں؛ کیونکہ لفظ کے احکام میں سے مسموع ہونا، مقولۂ حرف وصوت سے ہونا اور غیر قار الذات ہونا یعنی اس کے اجزاء کا غیر مجتمع ہونا وغیرہا بھی ہیں اور منوی میں یہ احکام جاری نہیں ہوتے لہٰذا منوی کا لفظ حکمی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

والمراد بأحكامه الخ فرما کر اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں لفظ کے احکام سے مراد لفظ کے مطلق احکام نہیں ہیں بلکہ مخصوص احکام ہیں جیسے مسند الیہ ہونا، معطوف علیہ ہونا، مبدل عنہ ہونا اور ذو الحال ہونا وغیرہا، اور شک نہیں کہ منوی پر یہ احکام جاری ہوتے ہیں جیسے قرآن کریم میں ارشاد رب العلمین ہے: ﴿يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة﴾ کہ ''اسکن'' میں مستتر أنت ضمیر مسند الیہ بھی ہے مؤکد بھی ہے اور معطوف علیہ بھی ہے، لہٰذا منوی لفظ حکمی ہے۔

قول الشارح: [والمحذوف لفظ حقيقة]

یہ بھی اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جس طرح منوی کا تلفظ حقیقۃً نہیں ہوتا پھر اجرائے احکام کی وجہ سے اسے حکماً لفظ کہا جاتا ہے اسی طرح محذوف کا تلفظ بھی حقیقۃً نہیں ہوتا لہٰذا اسے بھی حکماً لفظ کہنا چاہیے۔

والمحذوف لفظ حقيقة فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ محذوف حکماً لفظ نہیں بلکہ حقیقۃً لفظ ہے؛ کیونکہ بعض اوقات انسان اس کا تلفظ کرتا ہے اور کسی شئ کے لفظ حقیقی ہونے کے لیے جمیع اوقات میں اس کا متلفظ بہ ہونا ضروری نہیں، بخلاف منوی کے؛ کہ حقیقۃً اس کا تلفظ کسی وقت بھی نہیں ہوتا۔

قولہ: [اذ على تقدير وجوده في الخارج الخ]

یہ بھی اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح نے محذوف کو حقیقۃ لفظ ٹھہرایا ہے اور دلیل یہ بیان کی ہے کہ
بعض اوقات انسان اس کا تلفظ کرتا ہے، اور چونکہ ''محذوف'' مطلق ہے لہٰذا بحوائے المطلق یجری علی اطلاقہ یہ عام
ہوگا چاہے محذوف جائز الحذف ہو یا واجب الحذف ہو اور انسان جس محذوف کا بعض اوقات تلفظ کرتا ہے وہ صرف جائز
الحذف ہوتا ہے کیونکہ واجب الحذف کا تلفظ وہ بعض اوقات بھی نہیں کرتا، خلاصہ یہ کہ دعوی مطلق محذوف کے لفظ حقیقی ہونے
کا ہے اور دلیل سے محذوف کی ایک قسم محذوف جائز الحذف کا لفظ حقیقی ہونا معلوم ہوتا ہے یعنی دعوی عام ہے اور دلیل خاص ہے
لہٰذا دلیل مثبت مدعی نہ ہوئی۔

اذ علی تقدیر الخ سے اس کا جواب دیدیا کہ خارج میں اگر اس محذوف واجب الحذف کو بھی فرض کرلیا جائے
تو انسان اس کا تلفظ کرسکتا ہے لہٰذا محذوف مطلقاً لفظ حقیقی ہے۔ اس جواب کا بیان یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کے قول: لأنــه قـد
یتلفظ به الانسان فی بعض الأحیان میں الأحیان کا لام عوضی ہے اور تقدیر یہ ہے: فی بعض أحیان الوجود اور
یہاں وجود عام ہے علی سبیل التحقیق ہو جیسے محذوف بحذف جائز میں ہوتا ہے یا علی سبیل التقدیر ہو جیسے محذوف بحذف واجب میں
یعنی محذوف بحذف واجب کا تلفظ انسان اگرچہ علی سبیل التحقیق اس کے پائے جانے کی صورت میں نہیں کرسکتا کہ علی سبیل التحقیق
اس کا وجود ہی نہیں لیکن علی سبیل التقدیر اس کے پائے جانے کی صورت میں اس کا تلفظ کرسکتا ہے لہٰذا دلیل مثبت مدعی ہے
بخلاف منوی کے؛ کہ علی سبیل التقدیر بھی خارج میں اس کے پائے جانے کی صورت میں اس کے تلفظ کو عقل جائز قرار نہیں
دیتی؛ کیونکہ وہ مقولۂ حرف وصوت سے ہی نہیں۔

قول الشارح: [وكلمات الله داخلة فيه]

یہ ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس سے
مفردات کلام اللہ خارج ہو گئے؛ کیونکہ تعریف لفظ میں تلفظ انسان ماخوذ ہے نیز لفظ خارج من الفم کے ساتھ خاص ہے اس
لیے یتکلم اللہ کہا جاتا ہے یتلفظ اللہ نہیں کہا جاتا، اور جب لفظ کی تعریف سے خارج ہو گئے تو کلمے کی تعریف سے بدرجہ اولی
خارج ہو جائیں گے لہٰذا کلمے کی تعریف بھی اپنے افراد کو جامع نہ ہوئی۔

وکلمات اللہ الخ سے شارح علیہ الرحمہ نے جواب دیدیا کہ کلمات اللہ لفظ کی تعریف سے خارج نہیں بلکہ اس میں
داخل ہیں اور تعریف کلمہ بھی اپنے افراد کو جامع ہے۔

قوله:[أي: في اللفظ] اشارہ ہے کہ ضمیر لفظ کی طرف راجع ہے۔ اگر کہیے کہ مناسب یہ تھا کہ یہ ضمیر مجرور متصل بحرف جر کے مرجع کی طرف اشارہ ہے کہ ضمیر لفظ کی طرف راجع ہے۔ اگر کہیے کہ مناسب یہ تھا کہ شارح یوں فرماتے: وکلمات الله داخلة فيها یعنی کلمات اللہ کلمے کی تعریف میں داخل ہیں؛ کیونکہ اعتراض یہ تھا کہ کلمات اللہ کلمے کی تعریف سے خارج ہو گئے لہٰذا یہ کہنا چاہیے کہ کلمات اللہ کلمے میں داخل ہیں نہ یہ کہ لفظ میں داخل ہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ کلمات اللہ کے کلمے کی تعریف سے خروج کا منشأ لفظ ہی تھا کہ بقول معترض لفظ کی تعریف سے خارج ہونے ہی کی وجہ سے کلمے کی تعریف سے خارج ہو رہے تھے لہٰذا شارح علیہ الرحمہ نے اعتراض کو رأساً دفع کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ لفظ سے خارج نہیں بلکہ اس میں داخل ہے تو اعتراض کی جڑ ہی کٹ گئی۔

قوله: [بمقتضى هذا التعريف]

یہ عبارت دو اعتراضات کا دفعیہ ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ کلمات اللہ کو لفظ کی تعریف میں داخل کرنے کے لیے کسی تکلف مثلاً یہ کہ بعض اوقات انسان ان کا تلفظ کرتا ہے یا ان کی شان یہ ہے کہ انسان ان کا تلفظ کر سکتا ہے وغیرہ کی حاجت ہی نہیں؛ کیونکہ لفظ کی تعریف میں انسان کی قید اتفاقی ہے جیسا کہ خود محشی کے قول: انّما قيّد به تقريباً الخ سے مفہوم ہوتا ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے بمقتضى هذا التعريف سے اس کے دفع کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ اسی تعریف یعنی مايتلفّظ به الانسان کے مقتضی کے تحت بھی کلمات اللہ لفظ میں داخل ہیں یعنی قید انسان کو محض تقریب الی الفہم کے لیے نہ مانا جائے تب بھی کلمات اللہ لفظ میں داخل ہوں گے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں تکلف کرنا پڑے گا۔ كما لا يخفى.

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شارح کے قول: وكلمات الله داخلة فيه کا کوئی معتد بہ فائدہ نہیں؛ کیونکہ کلمات اللہ کے لفظ ہونے کا کوئی منکر نہیں اور نہ اس میں کسی کو کوئی اشکال اور تردد ہے؛ اس لیے کہ لغت میں لفظ ما يتكلّم به کو کہتے ہیں اور سب مانتے ہیں کہ کلمات اللہ بھی متکلّم بها ہیں۔

محشی علیہ الرحمہ نے مذکورہ عبارت سے اسے بھی دفع فرمادیا کہ شارح علیہ الرحمہ کا مقصود یہ بتانا نہیں کہ کلمات اللہ لفظ لغوی میں داخل ہیں فانّه لا خفاء فيه بلکہ یہ باور کرانا مقصود ہے کہ کلمات اللہ اس تعریف اصطلاحی کے مقتضی کی رو سے لفظ اصطلاحی میں بھی داخل ہیں۔ اب اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ لفظ کی تعریف اصطلاحی میں تو تلفظ انسان کی قید ہے پھر کلمات اللہ اس میں کیسے داخل ہوں گے؟

اس اشکال کے رفع کے لیے محشی علیہ الرحمہ نے لأنھا مـمّـا یتـلـفّـظ بـه الانسان فی بعض الأحیان الخ سے دخول کی تین وجہیں بیان فرمائی ہیں۔ (۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ کلمات اللہ لفظ کی تعریف اصطلاحی میں اس لیے داخل ہوں گے کہ بعض اوقات انسان بھی ان کلمات کا تلفظ کرتا ہے لہٰذا اس اعتبار سے کلمات اللہ اس تعریف میں داخل ہوں گے اگرچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف نسبت کے اعتبار سے لفظ کی مذکورہ تعریف ان پر صادق نہیں آتی۔ اس توجیہ کی بناء اس پر ہے کہ تعریف لفظ میں تلفظ انسان عام ہے فی جمیع الاوقات ہو یا فی بعض الاوقات ہو۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ مایتلفّظ به الانسان سے مراد ہ من شانه أن یتلفّظ به الانسان ہے، اور ظاہر ہے کہ کلمات اللہ کی شان یہ ہے کہ انسان ان کا تلفظ کرسکتا ہے۔ اس توجیہ کی بناء اس پر ہے کہ تعریف لفظ میں تلفظ انسان عام ہے بالفعل ہو یا بالقوہ ہو۔ (۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ کلمات اللہ ان الفاظ میں سے ہیں جن کا تلفظ انسان حکماً کرتا ہے جیسا کہ منویات کا تلفظ بھی انسان حکماً کرتا ہے؛ کیونکہ حکماً تلفظ انسان سے مراد یہ ہے کہ اس پر لفظ حقیقی کے احکام جاری ہوتے ہیں لہٰذا کلمات اللہ لفظ کی تعریف میں داخل رہیں گے۔ اس توجیہ کی بناء اس پر ہے کہ تعریف لفظ میں تلفظ انسان عام ہے حقیقۃً ہو یا حکماً ہو۔

خیال رہے کہ پہلی دونوں وجہوں کی بناء پر کلمات اللہ حقیقۃً الفاظ ہوں گے اور تیسری وجہ کی بناء پر حکماً الفاظ ہوں گے۔

قوله: (وعلى هذا القياس كلمات الملائكة والجنّ) لا يقال على الوجهين الأوّلين: إنّ ما يتلفّظ به الإنسان مغاير بالشخص لما يتكلّم به الحقّ سبحانه تعالى فكيف يصحّ صدق ما ذكر عليها؛ لأنّا نقول: هذا تدقيق فلسفيّ غير ملتفَت إليه عند الأُدَباء؛ فإنّ اختلاف المحلّ عندهم كاختلاف المكان، ثمّ لا يخفى أنّ هذا الاعتذار إنّما يحتاج إليه إذا ثبت أنّ لكلمات الله سبحانه تعالى قياماً به وهو يخالف ما عليه المحقّقون أو نُقض بما في علمه من الكلمات أو بما يظهر في غير الإنسان.

ترجمہ:

قولہ: (اور اسی قیاس پر ملائکہ اور جن کے کلمات ہیں) پہلی دو توجیہات پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ انسان جن کلمات

کا تلفظ کرتا ہے یا کرسکتا ہے وہ کلمات ان کلمات سے مغائر بالشخص ہوں گے جن کا تکلم حق سبحانہ تعالی فرماتا ہے، تو جو پہلی دو توجیہیں ذکر کی گئی ہیں وہ ان کلمات پر کیسے صادق آسکتی ہیں۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ فلسفی بار یکی ہے جس کی طرف نحات التفات نہیں کرتے؛ کیونکہ ان کے نزدیک اختلاف محل اختلاف مکان کی طرح ہے۔ پھر یہ بات مخفی نہ رہے کہ اس اعتذار کی حاجت اس وقت ہے جبکہ یہ بات ثابت ہو کہ کلمات اللہ کا قیام اللہ تعالی کے ساتھ ہے؛ حالانکہ یہ مذہب محققین کے خلاف ہے۔ یا اس وقت ہے جبکہ تعریف لفظ پر ان کلمات سے نقض وارد کیا جائے جو اللہ تعالی کے علم میں ہیں یا جو غیر انسان جیسے شجر وغیرہ سے ظاہر ہوئے۔

شرح:

قول الشارح: [وعلى هذا القياس كلمات الملائكة والجن]

یہ بھی اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ کی تعریف مذکور سے کلمات ملائکہ اور کلمات جن خارج ہو گئے؛ کیونکہ تعریف میں تلفظ انسان کی قید ہے اور جب تعریف لفظ سے خارج ہو گئے تو تعریف کلمہ سے بھی خارج ہو گئے لہذا تعریف اپنے افراد کو جامع نہ ہوئی۔

وعلى هذا القياس الخ سے شارح علیہ الرحمہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ کلمات اللہ کی طرح ملائکہ وجنات کے کلمات بھی لفظ میں اسی تعریف کے مقتضی کے تحت داخل ہیں۔

اس پر وہی اشکال ہوگا کہ اس تعریف کے بموجب کلمات ملائکہ وجنات لفظ میں کیسے داخل ہوں گے جبکہ تعریف میں تلفظ انسان کی قید ہے۔ اس اشکال کے دفع کے لیے دخول کی وہی تین وجہیں ہوں گی جو محشی علیہ الرحمہ نے بیان فرمائی ان تفصیل کے ساتھ جو تحریر میں آئی

قوله: [لا يقال على الوجهين الأوّلين الخ]

اس عبارت سے مقصود ایک اعتراض کی تقریر ہے جو کلمات اللہ کو لفظ کی تعریف میں داخل کرنے کے بیان کردہ تین وجہوں میں سے پہلی دو وجہوں پر وارد ہو سکتا ہے۔ تقریر اعتراض سے پہلے ایک مقدمہ بطور تمہید خیال میں رکھیے کہ تلفظ ایک عرض ہے جو قائم بالغیر ہوتا ہے اور جس کے ساتھ یہ قائم ہوگا وہ اس کا محل کہلائے گا۔ مثلا زید کا کلمہ (جس کا اس نے تلفظ کیا) ایک عرض ہے جو زید کے ساتھ قائم ہے اور زید ہی اس کا محل ہے، اسی طرح بکر کا کلمہ (جس کا اس نے تلفظ کیا) ایک عرض ہے جو بکر

کے ساتھ قائم ہے اور بکر ہی اس کا محل ہے، اور فلاسفہ کے نزدیک اختلاف محل، اختلاف حال (عرض) کو مستلزم ہے؛ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو انتقال فی العرض یا قیام عرض واحد بمحلین لازم آئے گا اور یہ دونوں چیزیں باطل ہیں، لہٰذا زید نے جس کلمے کا تلفظ کیا وہ اس کلمے سے مغایر بالشخص ہوگا جس کا تلفظ بکر نے کیا، اسی طرح کلمۂ بکر بھی کلمۂ زید کے مغایر بالشخص ہوگا۔

اب تقریر اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ کلمات اللہ لفظ کی تعریف میں اس لیے داخل ہیں کہ انسان بعض اوقات ان کا تلفظ کرتا ہے یا اس لیے کہ ان کلمات کی شان یہ ہے کہ انسان ان کا تلفظ کرسکتا ہے؛ حالانکہ انسان جن کلمات کا تلفظ کرتا ہے وہ ان کلمات سے مغایر بالشخص ہوتے ہیں جن کا تکلم اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتا ہے، لہٰذا انسان کلمات اللہ کا تلفظ نہ بعض اوقات کرتا ہے اور نہ کسی وقت کرسکتا ہے پھر ان دونوں وجہوں کی رو سے کلمات اللہ تعریف لفظ میں کیسے داخل ہوسکتے ہیں؟ اور مـا يتـلفّظ بـه الانسان فی بعض الأحيان يا ما من شانه أن يتلفّظ به الانسان ان پر کس طرح صادق آسکتا ہے؟

خیال رہے کہ یہ اعتراض تیسری وجہ پر وارد نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ ما تكلّم به الله تعالیٰ حكماً مايتلفّظ به الانسان ہی ہے؛ اس لیے کہ حکماً ملفوظِ انسان ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس پر لفظ کے احکام جاری ہوتے ہیں اور چونکہ کلمات اللہ پر بھی لفظ کے احکام جاری ہوتے ہیں اس لیے حکماً ان کے ملفوظِ انسان ہونے میں کوئی کلام نہیں ہوسکتا اسی لیے محشی علیہ الرحمہ نے علی الوجهين الأوّلين فرما کر ورودِ ایراد کو پہلی دو وجہوں ہی کے ساتھ خاص فرمایا ہے۔

قوله: [لأنا نقول: هذا تدقيق فلسفيّ الخ]

اس عبارت سے مذکورہ بالا اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اختلافِ محل کا مستلزمِ اختلافِ حال (عرض) ہونا فلسفیوں کی اصطلاح ہے اور کسی شئ کا لفظ ہونا یا نہ ہونا ایک لغوی مسئلہ ہے اس باب میں اعتبار اہل لغت اور اُدباء کا ہوگا نہ کہ فلاسفہ کا، اور ادباء اس تدقیق فلسفی کی طرف کوئی التفات نہیں کرتے؛ کیونکہ ادباء کے نزدیک اختلاف محل اختلاف مکان کی طرح ہے کہ جس طرح اختلافِ مکان اختلافِ مکین کو مستلزم نہیں یعنی اگر کوئی جسم مکان کو بدل دے تو اس سے وہ جسم نہیں بدل جاتا بلکہ وہ وہی رہتا ہے، اسی طرح اختلاف محل مستلزم اختلاف عرض نہیں، لہٰذا انسان فی بعض الاحیان کلمات اللہ ہی کا تلفظ کرتا ہے یا کم از کم کرسکتا ہے۔

قوله: [ثمّ لا يخفى أنّ هذا الاعتذار الخ]

اس عبارت سے تحقیق مقام مقصود ہے، مگر اس کے بیان سے پہلے ایک بات یہ خیال میں رکھیے کہ هـذا الاعـتـذار

سے اشارہ ان دونوں وجوں کی طرف ہے جو کلمات اللہ کو تعریف لفظ میں داخل کرنے کے لیے دوسرے اور تیسرے نمبر بیان کی گئی تھیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ قول ہو جو تدقیق فلسفی سے وارد ہونے والے اعتراض کے جواب میں ذکر کیا ہے کہ اختلاف محل ادباء کے نزدیک غیر ملتفت الیہ ہے یعنی ادباء اختلاف محل کے باعث عرض کا مختلف ہو جانا نہیں مانتے۔

اب بیان تحقیق یہ ہے کہ دو صورتوں میں اس اعتذار کی حاجت ہوگی: (۱) پہلی صورت یہ ہے کہ یہ ثابت ہو کہ کلمات اللہ کا قیام اللہ تبارک وتعالی کی ذات پاک کے ساتھ ہے؛ کیونکہ اسی صورت میں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ انسان ان کا تلفظ فی بعض الاحیان بھی نہیں کرسکتا۔ پھر دوسری یا تیسری وجہ سے اس کا جواب دینا پڑے گا۔ یا پھر یہ اعتراض ہوگا کہ جب ان کلمات کا قیام اللہ تبارک وتعالی کے ساتھ ہے تو انسان ان کلمات کا تلفظ نہ فی بعض الاحیان کرتا ہے اور نہ کسی وقت کرسکتا ہے؛ کیونکہ انسان جن کلمات کا تلفظ کرے گا وہ ان کلمات کے مغایر بالشخص ہوں گے جو اللہ تعالی کے ساتھ قائم ہیں؛ لاختلاف المحل علی ما زعموا۔ پھر اس کا یہی جواب دینا پڑے گا کہ یہ تدقیق فلسفی ہے جو ادباء کے نزدیک معتبر نہیں۔

لیکن محشی علیہ الرحمہ اس پہلی صورت کے بارے میں فرماتے ہیں: وهو يخالف ما عليه المحققون یعنی ان کلمات کا قیام اللہ تبارک وتعالی کے ساتھ ہونا مذہب محققین کے مخالف ہے؛ کیونکہ محققین کا مذہب یہ ہے کہ یہ کلمات جو حرف وصوت سے مرکب ہیں اللہ تعالی کے ساتھ قائم نہیں اور نہ یہ اس کی صفت ہے؛ اس لیے کہ حرف، صوت اور ترکیب وغیرہ یہ سب حوادث کے خواص ہیں اور حوادث کا قیام واجب کے ساتھ محال ہے بلکہ اللہ تبارک وتعالی کی صفت کلام جو اس کے ساتھ قائم ہے وہ ان حوادث اور شائبۂ حوادث سے پاک ہے۔ اس تقدیر پر وہ تدقیق فلسفی وارد ہی نہیں ہوگی کہ حاجت اعتذار رہو۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ تعریف لفظ پر ان کلمات سے نقض وارد کیا جائے جو اللہ تبارک وتعالی کے علم میں ہیں اور ہم تک پہنچے ہی نہیں اور نہ ہمیں معلوم ہیں، یا ان کلمات سے نقض وارد کیا جائے جو غیر انسان سے ظاہر ہوئے جیسے درخت کا کلام کرنا؛ کیونکہ ان تمام کلمات سے تعریف لفظ پر انہیں دونوں اعتراض سے نقض وارد ہوسکتا ہے جو پہلی صورت میں ذکر کیے گئے، لہذا پھر اسی طرح جواب دینا پڑے گا جس طرح پہلے دیا گیا تھا۔

قوله: (والنُصُب) جمع نصيبة وهي ما نصب لتعيين مسافة أو طريق. قوله: (غير داخلة في اللفظ) الّذي هو أوّل جزء من أجزاء التعريف، ولمّا لم يدخل فيه لم يحتج في

تصحيح التعريف إلى اعتبار إخراجه بقيد حتّى يلزم علينا ارتكاب تعسّف كما تعسّفوا حيث قالوا: إنّ الجنس والفصل إذا كان بينهما عموم من وجه جاز الاحتراز بالجنس لجواز أن يعتبر الفصل جنساً والجنس فصلاً.

ترجمہ:

قولہ: (اور نصب) یہ نصیبۃ کی جمع ہے اور نصیبۃ اس علامت کو کہتے ہیں جو مسافت یا راستے کی تعیین کے لیے نصب کی جاتی ہے۔ قولہ: (لفظ میں داخل نہیں) جو اجزاء تعریف میں سب سے پہلا جزء ہے، اور جب وہ پہلے جزء ہی میں داخل نہیں تو تعریف کی تصحیح کے لیے کسی قید کے ذریعے ان کے اخراج کا اعتبار کرنے کی بھی حاجت نہیں جس سے ہم پر اس طرح تکلف کرنا لازم آئے جس طرح لوگوں نے تکلف کیا ہے کہ جب جنس اور فصل میں عموم خصوص من وجہ ہو تو جنس سے احتراز کرنا بھی جائز ہوتا ہے؛ کیونکہ اس صورت میں فصل کو جنس اور جنس کو فصل مانا جا سکتا ہے۔

شرح:

قولہ: [**جمع نصيبة الخ**]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ معترض کہتا ہے کہ ''نُـصُـب'' بمعنی ''بیماری'' اور ''بلا'' آتا ہے۔ جیسا کہ ''قاموس'' میں ہے: النصب بضمّتين الداء والبلاء. لہٰذا یہاں نصب کا ذکر مناسبِ مقام نہیں۔

جمع نصيبة فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ یہاں ''نصب'' مفرد نہیں بلکہ نصیبۃ کی جمع ہے اور نصيبة وہ علامت ہے جو تعیین مسافت یا تعیین راستہ کے لیے قائم کی جاتی ہے۔ لہٰذا اعتراض وارد نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ وہ معنی جو ''قاموس'' میں بیان کیا گیا ہے وہ ''نصب'' مفرد کا ہے جبکہ یہاں یہ جمع ہے۔ ''شمس العلوم'' میں ہے: النصب بضمتين وبالتخفيف العَلَم.

قول الشارح: [**غير داخلة في اللفظ**]

دوال اربع کے بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ یہ لفظ میں داخل نہیں۔ شارح علیہ الرحمہ کا اس سے مقصود ان بعض شارحین ''کافیہ'' پر رد کرنا ہے جنہوں نے تعریف کلمہ میں ''لَـفْـظٌ'' کو قید احترازی قرار دیتے ہوئے دوال اربع کو اس قید کے ذریعے تعریف کلمہ سے خارج مانا ہے۔ وجہ رد یہ ہے کہ اخراج، دخول کی فرع ہے یعنی نکالا اسے جا سکتا ہے جو اولاً داخل بھی ہو اور

جب دوال اربع لفظ میں داخل ہی نہیں تو انہیں کسی قید کے ذریعے نکالنے کا کیا معنی؟

قولہ: [اَلّذی ھو أوّل جزء من أجزاء التعریف]

یہ دو اعتراضات کا جواب ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ دوال اربع لفظ میں داخل نہیں لہٰذا کسی ایسی قید کی حاجت نہیں جو ان کو تعریف کلمہ سے خارج کردے۔ اور آگے جا کر آپ ہی نے وضع کے بارے میں یہ کہا ہے: خرجت به المهملات یعنی اس سے مہملات خارج ہو گئے تو آپ وضع کو تو قید احترازی قرار دے رہے ہیں مگر لفظ کو قید احترازی نہیں مانتے؛ حالانکہ جس طرح دوال اربع لفظ میں داخل نہیں بالکل اسی طرح مہملات بھی وضع میں داخل نہیں، لہٰذا یا تو لفظ کو بھی قید احترازی قرار دیجیے یا وضع کو بھی قید احترازی نہ مانیے۔

الّذی ھو الخ فرما کر محشی علیہ الرحمہ نے اس کا جواب دیدیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ ''لَفظٌ'' اجزائے تعریف کلمہ میں سب سے پہلا جزء ہے اس سے پہلے کوئی جزء نہیں ہے جس میں دوال اربع داخل ہوں لہٰذا دوال اربع کو خارج کرنے کے لیے ''لَفظٌ'' کو قید احترازی ماننے کی حاجت ہی نہیں ہے بخلاف ''وضع'' کے کہ یہ اجزائے تعریف میں سے دوسرا جزء ہے اور اس سے پہلے جو جزء ہے یعنی ''لَفظٌ'' اس میں مہملات داخل تھے اور انہیں تعریف سے نکالنا بھی ضروری تھا لہٰذا ''وضع'' کو قید احترازی قرار دیتے ہوئے اس کے ذریعے مہملات کو خارج کردیا گیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ دوال اربع اگرچہ لفظ میں داخل نہیں مگر وضع میں تو داخل ہیں لہٰذا ایسی قید کی حاجت ہے جو ان کو تعریف سے نکال دے اور وہ قید ''لَفظٌ'' ہی ہے جس نے ان کو خارج کردیا لہٰذا یہ قید احترازی ہوئی۔

الّذی ھو الخ سے اس کا جواب بھی دیدیا ہے کہ ''لَفظٌ'' سب سے اول جزء ہے جو بمنزلہ جنس ہے اور دوال اربع اس میں داخل نہیں، تو اب اگر باقی اجزاء میں وہ داخل ہوتے ہوں تو ہوں اور رہتے بھی ہوں تو رہیں خارج کرنے کی کوئی ضرورت نہیں؛ کیونکہ اس سے مانعیت تعریف پر کوئی حرف نہیں آسکتا؛ اس لیے کہ صدق تعریف کے لیے صدق فصل کافی نہیں بلکہ صدق جنس بھی لابدی ہے۔

قولہ: [ولمّا لم تدخل فیه الخ]

یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ''رضی'' اور ''متوسط'' وغیرہما میں ہے کہ ''مصنف نے اپنے قول: لفظ کے ذریعے دوال اربع سے احتراز کیا ہے؛ کیونکہ جب جنس، فصل سے اعم من وجہ ہو تو اس کے ذریعے احتراز جائز ہوتا ہے اور

یہاں ایسا ہی ہے"۔ تو شارح علیہ الرحمہ نے فلا حاجة الى قيد يخرجها فرما کر اس سے عدول کرتے ہوئے ان کی مخالفت کیوں کی ہے؟

ولمّا لم تدخل الخ سے اس کا جواب دیا ہے کہ دوال اربع لفظ میں داخل ہی نہیں ہیں اور جب وہ لفظ میں داخل نہیں ہیں تو مانعیت تعریف کے اعتبار سے تعریف کلمہ کو صحیح کرنے میں کسی قید کے ذریعے ان کے اخراج کا اعتبار کرنے کی حاجت ہی نہیں۔

اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ جن حضرات نے دوال اربع کو خارج کرنے کے لیے لفظ کو قید احترازی مانا ہے انہوں نے دو وجہوں سے خطأ کی ہے: (۱) ایک تو یہ کہ انہوں نے سمجھا کہ دوال اربع کو تعریف کلمہ سے نکالنا ضروری ہے؛ حالانکہ اخراج، دخول کی فرع ہے اور نکالنا اس غیر معرّف کو ضروری ہوتا ہے جو اولاً داخل بھی ہو۔ و اذ ليس فليس. اور (۲) دوسری یہ کہ یہی قید یعنی "لَفظٌ" ان دوال کو نکالنے والی ہے۔

قوله: [لم يحتج]

خیال رہے کہ محشی کے اس قول اور اسی طرح شارح کے قول: لا حاجة الخ میں نفی حاجتِ قید کا مطلب یہ نہیں کہ قید تو پائی جا رہی ہے مگر اس کی حاجت نہیں ہے بلکہ معنی یہ ہے کہ نہ یہاں قید ہے اور نہ اس کی حاجت ہے جیسے کہتے ہیں: لا يهتدى بمنارها مطلب یہ ہوتا ہے کہ نہ اس کی روشنی ہے اور نہ اس سے رہنمائی ملتی ہے؛ کیونکہ جب کسی مقید پر نفی داخل ہوتی ہے تو کبھی تو قید اور مطلق دونوں کو اڑا دیتی ہے جیسے فرمان رب العزت ہے: ﴿ولا تأكلوا الربوا أضعافًا مضاعفة﴾ کہ یہاں یہ مطلب ہرگز نہیں کہ سود تو کھاؤ مگر کئی گنا کر کے نہ کھاؤ بلکہ مراد یہ ہے کہ نہ اصلاً سود کھاؤ اور نہ کئی گنا کر کے کھاؤ۔

قوله: [الى اعتبار اخراجه]

شارح علیہ الرحمہ نے تو فرمایا تھا: لا حاجة الى قيد يخرجها اور اس سے مقصود ان حضرات پر رد کرنا تھا جنہوں نے لفظ کو قید احترازی قرار دیا ہے، لیکن یہ عبارت ظاہراً ان کے رد پر نص نہیں تھی؛ کیونکہ یہ نص تب ہوتی جبکہ وہ حضرات "لَفظٌ" کے ذریعے نفس الامر میں اخراج مانتے یوں کہ لفظ سے پہلے دوال اربع تعریف میں داخل تھے پھر انہیں اس قید سے خارج کر دیا گیا؛ حالانکہ وہ یہ نہیں مانتے اور نہ کوئی عاقل مان سکتا ہے بلکہ وہ صرف اخراج کا اعتبار کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے لفظ کی قید کے سبب دوال اربع تعریف میں داخل نہیں ہوں گے اور باہر ہی رہیں گے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ دوال اربع کے

نفس الامر میں اخراج کے لیے کسی قید کی حاجت وہ بھی نہیں مانتے لہٰذا شارح کا قول: لاحاجة الی قید یخرجها ان کا رد نہیں ہوسکتا۔ کما لا یخفی.

الی اعتبار اخراجه الخ فرما کر محشی علیہ الرحمہ نے اس طرف اشارہ فرمادیا کہ نفیِ حاجتِ اخراج، نفیِ اعتبارِ اخراج کا وسیلہ ہے کہ جس کے اخراج کی ضرورت ہی نہیں اس کے اخراج کے اعتبار کی بھی کوئی وجہ نہیں، لہٰذا یہ اعتبار بھی عبث اور بے کار ہے۔

اگر کہیے کہ محشی کے قول: اخراجه میں ضمیر متصل مذکر ہے اور یہ دوال اربع کی طرف راجع ہے جو مؤنث ہے لہٰذا راجع اور مرجع میں تذکیروتانیث کے اعتبار سے مطابقت نہیں ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ تذکیرِ ضمیرِ راجع، کل واحد من الدوال الاربع کے اعتبار سے ہے یا ماذکر من الدوال الاربع کے اعتبار سے ہے اور کل واحد یا ماذکر مذکر ہے، لہٰذا راجع، مطابقِ مرجع ہے۔

قوله: [حتّی یلزم علینا به ارتکاب تعسّف]

یہ محشی کے قول: لم یحتج میں منفی (یحتج) کی غایت ہے۔ یعنی اگر تصحیح تعریف کلمہ کے لیے کسی قید کے ذریعے اخراجِ دوال اربع کی حاجت ہوتی تو ہم پر بھی ارتکاب تعسف لازم آتا اور ہم بھی اسی طرح اس تعسف کا ارتکاب کرتے جس طرح بعض حضرات نے کیا ہے، لیکن جبکہ اعتبار اخراج کی حاجت ہی نہیں تو ہم تعسف اور تکلف سے کام کیوں لیں۔

قوله: [حیث قالوا: انّ الجنس الخ]

یہ ارتکاب تعسف کا بیان ہے کہ جنہوں نے لفظ کو قید احترازی قرار دیا ہے وہ اس طرح تعسف اور تکلف کرتے ہیں کہ جب جنس اور فصل کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو تو جنس سے احتراز جائز ہے؛ کیونکہ ایسی صورت میں فصل کو جنس اور جنس کو فصل ٹھہرانا درست ہے، اور الکلمة لفظ وضع میں ایسا ہی ہے کہ جنس اور فصل کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے؛ کیونکہ اس کے لیے تین مادے درکار ہوتے ہیں ایک اجتماعی اور دو افتراقی، اور ما نحن فیہ میں یہ تینوں مادے متحقق ہیں چنانچہ مادۂ اجتماعی "زید" ہے کہ اس میں لفظ اور وضع دونوں متحقق ہیں۔ اور پہلا مادۂ افتراقی "دیز" ہے کہ یہ لفظ ہے مگر اس میں وضع نہیں ہے۔ اور دوسرا مادۂ افتراقی "دوال اربع" ہیں کہ ان میں وضع متحقق ہے مگر یہ الفاظ نہیں۔ لہٰذا الکلمة لفظ وضع میں وضع کو جنس ٹھہرانا درست ہوا اور جب وضع کو جنس مانا جائے گا تو دوال اربع تعریف میں داخل ہو جائیں گے مگر دوال اربع چونکہ افرادِ معرَّف سے نہیں ہیں اس لیے لفظ کی قید سے ان کو خارج مانا جائے گا لہٰذا لفظ قید احترازی ہے، جس کے ذریعے دوال

اربع خارج ہو گئے۔

اگر کہیے کہ محشی علیہ الرحمہ نے اسے تعسف اور تکلف کیوں قرار دیا ہے یہ تو بالکل واضح بات ہے! تو اس کا جواب یہ ہے کہ فصل تحصیل جنس کے لیے علت ہوتی ہے لہٰذا جنس فصل کے لیے معلول ہوگی، اب اگر جنس اور فصل میں سے ہر ایک جنس اور فصل ہو تو ان میں سے ہر ایک کا علت اور ہر ایک کا معلول ہونا لازم آئے گا جو مستلزم دور ہے اور دور باطل ہے اور مستلزم باطل بھی باطل ہوتا ہے۔

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ الکلمۃ لفظ وضع لمعنی مفرد میں لفظ اور وضع کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ ہے، ہی نہیں بلکہ ان کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے، بیان اس کا یہ ہے کہ وضع اگر چہ نفس الامر میں لفظ سے اعم من وجہ ہے لیکن تعریف مذکور میں یہ اعم من وجہ نہیں ہے؛ کیونکہ تعریف میں یہ لفظ کی صفت واقع ہو رہا ہے اور لفظ جنس کی جگہ پر اور وضع فصل کے مقام پر ہے اور فصل جب جنس کی صفت ہوگی تو وہ جنس اس میں ماخوذ ہوگی لہٰذا مذکورہ تعریف میں وضع سے مراد "لفظ موضوع" ہوگا اور "لفظ" اور "لفظ موضوع" میں عموم خصوص من وجہ نہیں بلکہ مطلق ہے۔

قوله: (لأنه لم يقصِد الوحدة) إمّا لأنّ مثل "عبد الله" علماً داخل في الكلمة عنده خارج عنها عند من قال: "لفظة"، وإمّا لما سيأتي. قوله: (لعدَم الاشتقاق) مُطابَقة الخبر للمبتدأ مشروط بثلاثة شروط: الاشتقاق أو ما في حكمه، والإسناد إلى الضمير الراجع إلى المبتدأ، وعدم تساوي التذكير والتأنيث كـ"جريح"، وقد انتفت ههنا الثلاثة بأسرها. قوله: (الوضع) في اللغة جعل الشيء في حيّز فكأنّ الواضع بتعيينه يجعل المعنى حيّزَ اللفظ. قوله: (تخصيص شيء) ملحوظ بخصوصه أو بعمومه كهيأة المفردات والمركّبات.

ترجمہ:

قولہ: (کیونکہ مصنف نے وحدت کا قصد نہیں کیا) یا تو اس لیے کہ ان کے نزدیک عبد اللہ کی مثل لفظ جبکہ علم ہو کلمہ میں

داخل ہے، اور جس لفظۃ کہا اس کے نزدیک یہ کلمہ سے خارج ہے۔ یا اس لیے کہ جس کا بیان عنقریب آئے گا۔ قولہ: (خبر کے مشتق نہ ہونے کی وجہ سے) مبتدأ کے ساتھ خبر کی مطابقت تین شرائط کے ساتھ مشروط ہے: (۱) اشتقاق یا جو اشتقاق کے حکم میں ہو۔ (۲) خبر کی اسناد ایسی ضمیر کی طرف ہو جو مبتدأ کی طرف راجع ہو۔ (۳) خبر میں تذکیر و تانیث برابر نہ ہو۔ جیسے جریح میں، اور یہاں یہ تینوں شرطیں بالکل منتفی ہیں۔ قولہ: (وضع) وضع کا لغوی معنی کسی چیز کو جگہ میں رکھنا ہے، تو گویا واضع اصطلاحی بھی اپنی تعیین کے سبب معنی کو لفظ کی جگہ بنا دیتا ہے۔ قولہ: (کسی چیز کو خاص کرنا) خواہ وہ بخصوصہ ملحوظ ہو یا بعمومہ جیسے مفردات اور مرکبات کی صورت۔

شرح:

قول الشارح: [لأنه لم يقصد الوحدة]

صاحب ''کافیہ'' پر اعتراض تھا کہ انہوں نے کلمے کی تعریف میں لفظۃ کے بجائے لفظ کیوں فرمایا ہے؛ حالانکہ ان کی یہ کتاب ''مفصل'' کی تلخیص ہے اور ''مفصل'' میں کلمے کی تعریف بایں الفاظ کی گئی ہے: الکلمة هی اللفظة الدالة علی المعنی بالوضع. تو چاہیے تھا کہ مصنف بھی ''لفظۃ'' فرماتے۔

شارح علیہ الرحمہ نے مذکورہ قول سے اس کا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحب ''مفصل'' نے وحدت کا قصد کیا تھا یعنی ان کا مقصود یہ تھا کہ کلمہ ایک ہی لفظ ہوتا ہے جو ایسا ایسا ہو، اور اس سے عبد اللہ وغیرہ کی طرح کے الفاظ کو تعریف کلمہ سے خارج رکھنا مقصود تھا؛ کیونکہ ان کے نزدیک اس طرح کے الفاظ کلمے میں داخل نہیں لہٰذا انہوں نے اللفظة فرمایا، جبکہ مصنف علیہ الرحمہ نے وحدت کا قصد نہیں کیا ہے یعنی ان کا مقصود یہ نہیں تھا کہ کلمہ ایک ہی لفظ ہوتا ہے جو ایسا ایسا ہو، اور اس سے عبد اللہ کی طرح کے الفاظ کو جبکہ علم ہوں تعریف کلمہ میں داخل رکھنا مقصود تھا؛ کیونکہ ان کے نزدیک اس طرح کے الفاظ کلمے میں داخل ہیں لہٰذا انہوں نے لفظ فرمایا، خلاصہ یہ کہ یہ اختلاف تعبیر اختلاف مقصود کی بناء پر ہے۔ وللناس مذاهب فيما يعشقون.

قوله: [امّا لأنّ مثل عبد الله علماً الخ]

اس عبارت سے مقصود ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ابن حاجب نے وحدت کا قصد کیوں نہیں فرمایا؟ محشی علیہ الرحمہ نے اس عبارت میں عدم قصدِ وحدت کی دو وجہیں بیان فرمائی ہیں: (۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ عبد اللہ کی طرح کے الفاظ جبکہ علم ہوں مصنف کے نزدیک کلمے میں داخل ہیں لہٰذا انہوں نے وحدت کا قصد نہیں کیا؛ کیونکہ اگر وحدت کا قصد

کرتے ہوئے بجائے لفظ کے لفظة فرماتے تو ان کے نزدیک تعریف کلمہ جامع للافراد نہ ہوتی؛ اس لیے کہ عبداللہ کی طرح کے الفاظ علم ہونے کی حالت میں تعریف سے خارج رہتے۔ اور جنہوں نے لفظة کہا ان کے نزدیک چونکہ اس طرح کے اسماء کلمے سے خارج ہیں اس لیے انہوں نے وحدت کا قصد کرتے ہوئے لفظة کہہ کر ان کو خارج کر دیا؛ کیونکہ اگر وہ بجائے لفظة کے لفظ کہتے تو ان کے نزدیک تعریف کلمہ دخول غیر سے مانع نہ ہوتی۔

(۲) اور وحدت کا قصد نہ کرنے کی یا لفظة نہ فرمانے کی دوسری وجہ وہ ہے جس جو عنقریب آتی ہے۔ اس سے محشی کا اشارہ اس بحث کی طرف ہے جو شارح کے قول: فانّه لا یقال له لفظة واحدة کے تحت آرہی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے لفظة اس لیے نہیں کہا کہ اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے؛ کیونکہ لفظة کی وحدت تین حال سے خالی نہیں: (۱) اس سے مراد وحدت کا وہ ادنی درجہ ہو جس پر لفظ کا اطلاق ہو سکے جیسے ہمزۂ استفہام۔ اس تقدیر پر تعریف کلمہ میں سوائے چند معدودے کلمات کے اور کچھ بھی داخل نہیں ہوگا اور کثیر افراد معرَّف تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔ (۲) اس سے مراد وہ لفظ ہو جس میں کسی بھی طرح کی وحدت پائی جاتی ہو۔ اس تقدیر پر عبداللہ کی طرح کے الفاظ علم ہونے کی حالت میں اس سے خارج نہیں ہوں گے؛ کیونکہ ایک نوع وحدت تو ان میں بھی پائی جاتی ہے لہٰذا مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ (۳) اس سے مراد کوئی خاص وحدت ہو جس میں زید، ضرب، من، قائمة، بصری، اور الرجل وغیرہا مخصوص الفاظ تو داخل ہوں اور عبداللہ کی طرح کے الفاظ جبکہ علم ہوں وہ داخل نہ ہوں۔ اس صورت میں یہ اشکال ہوگا کہ ایسی وحدت پر ''لفظة'' کی کوئی دلالت نہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ مصنف کے نزدیک لفظة کہنا یا تو فاسد ہے یا عبث اور بے کار ہے۔

قول الشارح: [لعدم الاشتقاق]

یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے اگر وحدت کا قصد نہیں کیا تو نہ کریں مگر تذکیر وتانیث کے اعتبار سے مبتدأ کے ساتھ خبر کی مطابقت تو ضروری تھی لہٰذا اسی بناء پر لفظة کہنا چاہیے تھا؛ کیونکہ مصنف کے قول: الکلمة لفظ میں الکلمة مبتدأ مؤنث ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے والمطابقة غیر لازمة لعدم الاشتقاق فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ عدم اشتقاق کی وجہ سے یہاں مطابقت لازم نہیں ہے، لہٰذا اعتراض نہیں ہو سکتا۔

قوله: [مطابقة الخبر للمبتدأ مشروطة الخ]

شارح کے قول: لعدم الاشتقاق سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ خبر کی مبتدأ کے ساتھ مطابقت' اشتقاق کی صورت میں ہی لازم ہے یعنی اگر خبر مشتق ہوتو ہی مبتدأ کے ساتھ اس کی مطابقت لازم ہے اور اگر مشتق نہ ہوتو مطابقت لازم نہیں؛ حالانکہ یہ دونوں باتیں فاسد ہیں؛ کیونکہ مثلاً الرجل جریح وصبور اور الامرأة جریح وصبور میں خبریں مشتق ہیں مگر اس کے باوجود مطابقت لازم نہیں اور الرجل مدنی اور الامرأة مدنیة میں خبر مشتق نہیں مگر پھر بھی مطابقت واجب (لازم) ہے۔ یہ ایک وہم کا دفعیہ ہے۔وہم یہ ہے کہ

محشی علیہ الرحمہ نے ومطابقة الخبر الخ سے جواب دیا کہ خبر کی مبتدأ کے ساتھ مطابقت دراصل تین شرائط کے ساتھ مشروط ہے: پہلی شرط یہ ہے کہ خبر مشتق ہو یا مشتق کے حکم میں ہو۔الکلمة لفظ میں خبر مشتق نہیں لہٰذا مطابقت واجب نہیں اور الرجل مدنی میں خبر اگرچہ مشتق نہیں مگر مشتق کے حکم میں ہے؛ کیونکہ یہ اسم منسوب ہے اور اسم منسوب اسم مشتق کے حکم میں ہوتا ہے لہٰذا مطابقت لازم ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ خبر ایسی ضمیر کی طرف مسند ہو جو مبتدأ کی طرف راجع ہو۔جیسے زید قائم کہ اس میں قائم کی اسناد ھو ضمیر مستتر کی طرف ہے جو مبتدأ زید کی طرف راجع ہے لہٰذا مطابقت لازم ہے۔اور تیسری شرط یہ ہے کہ خبر مذکر اور مؤنث میں مساوی نہ ہو۔اور چونکہ الرجل جریح وصبور اور الامرأة جریح وصبور میں خبر مذکر ومؤنث میں مساوی ہے؛ کیونکہ اس میں جریح بمعنی مجروح اور صبور بمعنی صابر ہے اور فعیل بمعنی مفعول اور فعول بمعنی فاعل میں مذکر ومؤنث برابر ہوتے ہیں لہٰذا مطابقت لازم نہیں۔

محشی فرماتے ہیں: الکلمة لفظ میں یہ تینوں شرائط بتمامہ منتفی ہیں؛ کیونکہ لفظ مصدر ہے جو نہ مشتق ہے نہ مشتق کے حکم میں ہے نہ یہ حامل ضمیر ہے اور مذکر ومؤنث بھی اس میں مساوی ہیں۔

اس پر ایک اشکال ہوسکتا ہے کہ جب لفظ میں یہ تینوں شرائط منتفی ہیں تو شارح نے صرف انتفاء اشتقاق ہی کو کیوں ذکر کیا ہے باقی شرائط کے انتفاء کو کیوں بیان نہیں فرمایا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کا قول: لعدم الاشتقاق بحذف معطوفین ہے تقدیری عبارت یہ ہے: لعدم الاشتقاق والاسناد وعدم التساوی. اور حذف پر قرینہ ''ان تینوں شرائط کی شہرت'' ہے لہٰذا اعتراض نہیں ہوسکتا۔

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ دعوی یہ تھا کہ مطابقت لازم نہیں ہے اور یہ متعدد شرائط میں سے کسی ایک شرط کے انتفاء

بھی ثابت ہو جاتا ہے لہذا شارح نے ایک شرط کے انتفاء کے بیان پر ہی اکتفاء فرمایا۔

اگر کہیے کہ اگر ایک شرط کے انتفاء کے بیان پر ہی اکتفاء کرنا تھا تو خاص طور پر اسی شرط (اشتقاق) کے انتفاء کو کیوں بیان کیا ہے اس کے علاوہ کسی اور شرط کے انتفاء کے بیان پر اکتفاء فرما لیتے صرف عدم اشتقاق کا ذکر ترجیح بلا مرجح ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مرجح موجود ہے اور وہ یہ کہ اشتقاق ایسی شرط ہے جس کا انتفاء غالب طور پر باقی دونوں شرطوں کے انتفاء کو بھی مستلزم ہے؛ کیونکہ ضمیر راجع مشتق میں ہی ہوتی ہے اسی طرح فعیل بمعنی مفعول اور فعول بمعنی فاعل مشتق ہی ہوتا ہے۔

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اہل حق کے نزدیک دو مساوی چیزوں میں سے کسی ایک کا ارادہ کر لینا ہی مرجح ہے تو شارح علیہ الرحمہ نے جب شرطِ اشتقاق کے انتفاء کے بیان کا ارادہ کر لیا تو یہی مرجح ہو گیا۔ بہر تقدیر ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی۔

اگر کہیے کہ محشی نے لزوم مطابقت کے تین شرائط بیان کیے ہیں اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اگر یہ تینوں شرائط خبر میں پائے جائیں تو مبتدأ کے ساتھ اس کی مطابقت لازم ہوگی ورنہ نہیں؛ حالانکہ یہ درست نہیں؛ کیونکہ مثلاً الصلوۃ خیر من النوم اور اسی طرح الامرأۃ حائض وغیرہما میں یہ تینوں شرائط موجود ہیں مگر مطابقت لازم نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت لزوم مطابقت کے لیے دو شرطیں اور بھی ہیں ایک یہ کہ خبر اسم تفضیل مستعمل بمن نہ ہو۔ دوسری یہ کہ خبر مؤنث کے ساتھ خاص نہ ہو۔ آپ کی بیان کردہ مثالوں میں سے پہلی مثال میں پہلی اور دوسری مثال میں دوسری شرط مفقود ہے لہذا ان میں مطابقت لازم نہیں ہوگی۔

اگر کہیے کہ پھر محشی نے تین شرائط کے بیان پر اکتفاء کیوں فرمایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ محشی علیہ الرحمہ کا بیان کردہ تینوں شرائط زیادہ مشہور ہیں لہذا ان کی شہرت کی وجہ سے صرف انہی تین شرائط کے بیان پر اکتفاء فرمایا۔

قوله: [**فی اللغۃ جعل الشئ فی حیز**]

یہ وضع کے لغوی معنی کا بیان ہے جس میں ایک اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہم نے لغت کی سینکڑوں کتابیں چھان ڈالیں وضع کا یہ معنی ہمیں کہیں نہیں ملا جو شارح نے بیان کیا ہے یعنی تخصیص شئ الخ۔

محشی علیہ الرحمہ نے فی اللغۃ الخ سے اس کا لغوی معنی بیان فرما کر اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ شارح کا بیان کردہ معنی لغوی نہیں جو لغت کی کتابوں میں ملے بلکہ اصطلاحی ہے۔

ممکن ہے کہ محشی علیہ الرحمہ نے لغوی معنی بیان فرما کر شارح پر تعریض کی ہو کہ جس طرح شارح علیہ الرحمہ نے لفظ کے لغوی اور اصطلاحی دونوں معانی بیان کیے ہیں اسی طرح مناسب یہ تھا کہ وضع کے بھی لغوی اور اصطلاحی دونوں معانی بیان فرماتے جبکہ شارح نے صرف اصطلاحی معنی کے بیان پر اکتفاء فرمایا ہے۔

''مصدر السرور'' میں اس تعریض کا جواب دیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ شارح کے زمانے میں وضع کا لغوی معنی مشہور ہو لہٰذا شہرت کی وجہ سے شارح نے اس کا لغوی معنی بیان نہیں فرمایا؛ کیونکہ شہرت کی بناء پر کسی شئ کی تصریح کو ترک کردینا علماء میں شائع وذائع یعنی مشہور ومعروف ہے۔

''منتخب اللغات'' میں ہے: حیز بالفتح وتشدید یاء مکسورہ: کنارۂ ہر چیز ومکان۔ یعنی'' حیز حاء کے فتح کے ساتھ اور یاء مشددہ کے کسرہ کے ساتھ ہر چیز کا کنارہ اور جگہ''۔ اور یہاں اس کا دوسرا معنی یعنی جگہ مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ وضع لغت میں کسی چیز کو جگہ میں رکھنے سے عبارت ہے۔

قوله: [فكأنّ الواضع بتعيينه الخ]

یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کسی بھی لفظ کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں مطابقت کا ہونا ضروری ہے جبکہ وضع میں یہ بات نہیں ہے؛ کیونکہ اس کا لغوی معنی ہے: جعل الشئ فی حیز اور اس کا اصطلاحی معنی ہے: تخصیص شئ بشئ الخ اور ان دونوں معانی میں کوئی مناسبت نہیں۔

فكأنّ الواضع الخ سے محشی علیہ الرحمہ نے جواب دیدیا کہ ان میں مناسبت موجود ہے کہ جس طرح لغوی معنی میں کسی شئ کو مکان میں رکھا جاتا ہے اسی طرح واضع اصطلاحی بھی اپنی تعیین کی وجہ سے یعنی کسی معنی کے مقابلے میں لفظ کو وضع کرکے گویا اس لفظ کو اس معنی میں رکھ دیتا ہے اور معنی کو لفظ کا حیز بنادیتا ہے پھر جس طرح کسی مکان میں رکھی ہوئی شئ اس مکان میں مستقر ہوجاتی ہے اور اس سے تجاوز نہیں کرتی اسی طرح وہ لفظ بھی اس معنی میں مستقر ہوجاتا ہے اور بغیر قرینے کے اس سے متجاوز نہیں ہوتا (کسی اور معنی میں استعمال نہیں ہوتا)

یہاں محشی علیہ الرحمہ نے بجائے ''تخصیص'' کے ''تعیین'' کا لفظ استعمال کیا ہے اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ مناسب یہ تھا کہ شارح علیہ الرحمہ بجائے تخصیص شیء الخ کے تعیین شیء فرماتے؛ کیونکہ تعیین کا صلہ لام آتا ہے لہٰذا تعیین فرمانے کی صورت میں وضع کا تعلق مصنف کے قول: لمعنی کے ساتھ زیادہ ظاہر ہوتا بخلاف تخصیص کے

کہ اس کا صلہ باء آتا ہے جیسا کہ خود شارح کے قول: تخصیص شیء بشیء الخ سے بھی ظاہر ہے۔

اگر کہیے کہ محشی نے وضع کے معنی لغوی و معنی اصطلاحی کے درمیان مناسبت اور علاقے کو کان سے کیوں تعبیر کیا ہے جو صیغہ تمریض کہلاتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیان کردہ مناسبت اور علاقے کی بناء اس پر ہے کہ معنی کو حیز کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح شئ کو حیز میں رکھا جاتا ہے اسی طرح لفظ کو معنی میں رکھا جاتا ہے؛ حالانکہ زیادہ ظاہر اور زیادہ واضح یہ تھا کہ لفظ کو حیز سے تشبیہ دی جاتی؛ کیونکہ لفظ کو حیز کے ساتھ معنی کی بنسبت زیادہ مناسبت حاصل ہے بایں طور کہ جس طرح حیز غیر مقصود ہوتا ہے اسی طرح لفظ بھی غیر مقصود ہوتا ہے اور جس طرح متحیز مستور فی الحیز ہوتا ہے اسی طرح معنی بھی مستور فی اللفظ ہوتا ہے۔ اسی بناء پر کہا جاتا ہے: انّ الألفاظ قوالب المعانی. اور رہا استقرار تو وہ لفظ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ معنی میں بھی پایا جاتا ہے؛ کیونکہ جس طرح لفظ مستقرّ فی المعنی ہوتا ہے اسی طرح معنی بھی مستقرّ فی اللفظ ہوتا ہے۔ اسی لیے محشی علیہ الرحمہ نے اسے بصیغہ تمریض بیان فرمایا ہے۔

قولہ: [ملحوظ بخصوصه أو بعمومه]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے لیکن تقریر اعتراض سے پہلے چند امور بطور تمہید خیال میں رکھنا ضروری ہے: **پہلی بات** یہ کہ شارح علیہ الرحمہ کے قول: تخصیص شئ بشئ میں پہلی شئ تخصیص کے بعد موضوع اور دال کہلائے گی اور یہ عام ہے لفظ بھی ہو سکتی ہے اور غیر لفظ بھی، اور دوسری شئ موضوع لہ اور مدلول کہلائے گی اور یہ صرف معنی ہی ہوگی۔ مثلاً لفظ زید کو معین و مشخص ذات کے ساتھ خاص کر دیا گیا تو لفظ زید موضوع اور دال ہے اور وہ معین و مشخص ذات' موضوع لہ، مدلول اور اس کا معنی ہے۔

دوسری بات یہ کہ وضع کی دو قسمیں ہیں: (۱) وضع شخصی اور (۲) وضع نوعی۔ وضع شخصی یہ ہے کہ لفظ کو خاص مادہ وصورت کے ساتھ کسی معنی کے مقابلے میں وضع کیا جائے خواہ وہ معنی جزئی ہو۔ جیسے: زید یا کلی ہو۔ جیسے: انسان یا ہر اس فرد کے مقابلے میں وضع کیا جائے جس پر معنی کلی صادق آتا ہو۔ جیسے: ھذا، ھو، الذی وغیرہا۔ ان تمام امثلہ میں الفاظ کو خاص مادے اور ہیئت کے ساتھ وضع کیا گیا ہے اول کو معین و مشخص ذات کے لیے جو جزئی ہے ثانی کو ایک مفہوم (حیوان ناطق) کے لیے جو کلی ہے اور ثالث، رابع، اور خامس میں سے ہر ایک کو مخصوص جزئی کے لیے وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ اس پر معنی کلی صادق آتا ہے۔ مثلاً اول کو وضع کیا گیا اس مخصوص جزئی کے لیے جس پر من کان قریباً محسوساً صادق آتا ہے، ثانی کو وضع کیا گیا

اس مخصوص جزئی کے لیے جس پر من تقدّم ذکرہ صادق آتا ہے، اور ثالث کو وضع کیا گیا ہے اس مخصوص جزئی کے لیے جس پر ما یتمّ بما بعدہ من الصلة صادق آتا ہے۔

اور وضع نوعی سے مراد یہ ہے کہ لفظ کو کسی کلی کے ضمن میں اجمالاً وضع کیا جائے یعنی واضع کسی لفظ کو خاص مادے اور صورت کے ساتھ وضع نہ کرے بلکہ ایک امر عام بیان کردے اب اس امر عام کے تحت آنے والے تمام الفاظ میں وضع نوعی متحقق ہوگی۔ مثلاً واضع کہے: کلّ ما کان علی وزن فاعل فھو لمن قام به الفعل یہ ایک ایسا امر عام ہے جو مثلاً ضارب لمن قام به الضرب کو بھی شامل ہے اور عالم لمن قام به العلم کو بھی شامل ہے۔ اسی طرح کلّ ما کان علی وزن مفعول فھو لمن وقع علیه الفعل یہ بھی ایک ایسا امر عام ہے جو مثلاً مضروب لمن وقع علیه الضرب کو بھی شامل ہے اور معلوم لمن وقع علیه العلم کو بھی شامل ہے۔ اسی طرح تمام مشتقات کو قیاس کیجیے، نیز تمام مرکبات، جموع، منسوبات اور مصغرات بھی وضع نوعی میں داخل ہیں۔

تیسری بات یہ کہ موضوع اور موضوع لہ کے بخصوصہ یا بعمومہ ملحوظ ہونے کے اعتبار سے کل چار احتمالات ہیں جنہیں اس اعتبار سے وضع کی چار قسمیں کہہ سکتے ہیں: (۱) موضوع اور موضوع لہ دونوں خاص ہوں۔ موضوع کے خاص ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ خاص مادہ وہیئت کے ساتھ ملحوظ ہو کسی امر عام کے ضمن میں اجمالاً ملحوظ نہ ہو، اور موضوع لہ کے خاص ہونے سے مراد بھی یہی ہے کہ وہ بخصوصہ ملحوظ ہو خواہ جزئی ہو یا کلی۔ جیسے تمام اعلام اور اسمائے اجناس۔ (۲) موضوع خاص اور موضوع لہ عام ہو۔ موضوع کے خاص ہونے سے وہی مراد ہے کہ وہ بخصوصہ ملحوظ ہو اور موضوع لہ کے عام ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ بعمومہ ملحوظ ہو یعنی کسی امر کلی کے ضمن میں اجمالاً ملحوظ ہو۔ جیسے اسمائے مضمرات، اشارات اور موصولات۔ (۳) موضوع عام اور موضوع لہ خاص ہو۔ جیسے اسمائے مشتقات اور مرکبات وغیرہا۔ (۴) موضوع اور موضوع لہ دونوں عام ہوں۔ اس کے بارے میں مولانا عبد الحکیم سیالکوٹی فرماتے ہیں کہ: ''یہ قسم متحقق نہیں اور شاید منوی اس قبیل سے ہو''۔

اب تقریر اعتراض یہ ہے کہ شارح کی بیان کردہ وضع کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے؛ اس لیے کہ تخصیص شیء بشیء سے متبادر یہ ہے کہ دونوں شیء (موضوع اور موضوع لہ) بخصوصہ ملحوظ ہوں گی لہٰذا یہ تعریف صرف اس وضع پر صادق آئے گی جس میں موضوع اور موضوع لہ دونوں خاص ہوں اور وضع کی باقی اقسام ثلاثہ تعریف سے خارج ہو جائیں گی۔ محشی علیہ الرحمہ نے تخصیص شیء کے بعد ملحوظ بخصوصہ أو بعمومہ اور اسی طرح بشیء کے

بدسواء کان ملحوظاً بخصوصه أو بعمومه ذکرفرما کراس کا جواب دیدیا کہ یہاں دونوں مقام پر شیء عام ہے خواہ ملحوظ بخصوصہ ہو یا ملحوظ بعمومہ ہو، لہٰذا یہ تعریف وضع کی اقسام اربعہ کو شامل ہے۔

قوله: [كهيأة المفردات والمركبات]

مفردات میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد مشتقات ہوں اور چونکہ مشتقات کی ہیئت بعمومہ ملحوظ ہوتی ہے اسی طرح مرکبات کی ہیئت بھی بعمومہ ملحوظ ہوتی ہے لہٰذا یہ دونوں مثالیں شیء ملحوظ بعمومہ کی ہوں گی اور شیء ملحوظ بخصوصہ کی مثال محشی نے بوجہ شہرت ترک فرمادی۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد مشتقات کے علاوہ دیگر مفردات ہوں اور وہ چونکہ بخصوصہا ملحوظ ہوتے ہیں لہٰذا اس تقدیر پر پہلی مثال شیء ملحوظ بخصوصہ کی ہوگی اور دوسری مثال شیء ملحوظ معمومہ کی ہوگی۔

قوله: (بشيء) سواء كان ملحوظاً بخصوصه أو بعمومه، ولا يدخل في الموضوع المحرَّف؛ لأنّ المحرِّف الأوّل لم يقصد جعله في حيّز بل قصد المعنى به بتوهّم أنه مجعول له، إن قلت: إن كانت الباء داخلة على المقصور خرج عنه وضع المرادف؛ لعدَم انحصار معناه في واحد من المترادفين لوجوده في كليهما وإن كانت داخلة على المقصور عليه خرج عنه وضع المشترك؛ لعدَم انحصاره في شيء من المعنيين؛ لوجوده في كليهما، والحاصل أنّ الجزء السلبيّ الّذي يفيده التخصيص لا يوجد في كلّ وضع، قلنا: يمكن أن يجاب عنه بتجريد التخصيص عن جزئه السلبيّ، وبأنّ التخصيص بحسب الجعل لا بحسب الحكم ولمّا كانت الأوضاع في المشترك والألفاظ المترادفة مترتّبة لم يتحقّق في الأزمنة المترتّبة للأوضاع إلّا المجعول الواحد والمجعول له الواحد، وبأنّ التخصيص إضافيّ لا حقيقيّ، وبأنّ معنى كلّ من المترادفين من حيث إنّه من آثار جعل ذلک المرادف لا يوجد في المرادف الآخر وأنّ

المشترک بحسب کل جعل لا یوجد إلا في معنی واحد، وممّا ذکرنا یعلم الجواب عن الشبهة فیما کان وضعه عامًّا وما وضع له خاصًّا.

ترجمہ:

قولہ: (کسی دوسری چیز کے ساتھ) یہ بھی عام ہے چاہے بخصوصہ ملحوظ ہو یا بعمومہ، اور اس تعریف کی وجہ سے مُحرَّف، موضوع میں داخل نہیں ہوگا؛ کیونکہ مُحرِّف اول نے مُحرَّف کو چیز (معنی) کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے (کہ یہ لفظ اس معنی کے لیے استعمال کیا جائے) بلکہ اس نے مُحرَّف سے معنی کا ارادہ کیا ہے اس وہم کی وجہ سے کہ اسے اس معنی کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ اگر تو کہے کہ اس تعریف میں باء اگر مقصور پر داخل ہے تو مرادف کی وضع اس سے خارج ہوگئی؛ کیونکہ مرادف کا معنی دو مرادف میں سے کسی ایک پر مقصور اور منحصر نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ دونوں ہی میں پایا جاتا ہے۔ اور اگر مقصور علیہ پر داخل ہے تو مشترک کی وضع خارج ہوگئی؛ کیونکہ مشترک دو معانی میں سے کسی ایک شئ (معنی) پر مقصور اور منحصر نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ دونوں ہی معانی میں پایا جاتا ہے۔ حاصل یہ کہ وہ جزء سلبی جس کا افادہ تخصیص کرتی ہے تمام اوضاع میں نہیں پایا جاتا۔ تو ہم کہیں گے کہ اس کا جواب اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ یہاں تخصیص کو اس کے جزء سلبی سے مجرد کرلیا گیا ہے۔ اور یوں (بھی جواب ہوسکتا ہے) کہ تخصیص وضع کے اعتبار سے ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے، اور چونکہ مشترک اور مرادف الفاظ میں وضعیں یکے بعد دیگرے ہیں اس لیے وضعوں کے مختلف زمانوں میں صرف ایک ہی موضوع اور ایک ہی موضوع لہ متحقق ہوگا۔ اور یوں (بھی جواب دیا جاسکتا ہے) کہ یہاں تخصیص اضافی ہے نہ کہ حقیقی۔ اور یہ (بھی جواب ہے) کہ دونوں مترادفین میں سے ہر ایک کا معنی اس حیثیت سے کہ وہ ایک مرادف کی وضع کے آثار سے ہے دوسرے مرادف میں پایا ہی نہیں جاتا، اور مشترک بھی ہر ایک وضع کے اعتبار سے ایک ہی معنی میں پایا جاتا ہے۔ اور جو ہم نے ذکر کیا ہے اس سے اس شبہ کا جواب بھی معلوم ہوگیا جو ان الفاظ کے بارے میں وارد ہوتا ہے جن میں وضع عام اور موضوع لہ خاص ہو۔

شرح:

قولہ: [ولا یدخل فی الموضوع المحرَّف الخ]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ تقریر اعتراض سے پہلے ایک مقدمہ خیال میں رہے کہ: کسی لفظ موضوع میں بعض

اوقات عوام کسی حرف کو مقدم ومؤخر کرکے اسے بدل دیتے ہیں جسے ''تحریف'' کہا جاتا ہے اور جس لفظ میں یہ تحریف کی جاتی ہے اسے ''محرَّف عنہ'' اور تحریف کرکے جو لفظ بناتے ہیں اسے ''محرَّف'' اور تحریف کرنے والے کو ''محرِّف'' کہتے ہیں۔ مثلاً ایک لفظ ہے ''شمع'' جو ایک مخصوص جسم کے لیے موضوع ہے۔ اس میں تحریف کرکے اسے ''مشع'' بنالیا اور پھر اسی کو محرَّف عنہ کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا، اسی طرح ''قفل'' سے ''فقل''، ''طفل'' سے ''فطل'' اور ''لعنة'' سے ''نعلة'' وغیرہ بنالیا جائے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کوئی شخص وہم کرتا ہے کہ یہ لفظ ''شمع'' نہیں بلکہ ''مشع'' اور پھر اسی لفظ کو محرَّف عنہ کے معنی میں استعمال کرلیتا ہے اور اس کی دیکھا دیکھی چند اور آدمی بھی ''مشع'' کو اسی معنی میں استعمال کرنے لگتے ہیں، اسی طرح دیگر الفاظ میں۔

اب معترض کہتا ہے کہ وضع کی یہ تعریف (تخصيص شیء بشیء الخ) دخول غیر سے مانع نہیں؛ کیونکہ اس تعریف کی بناء پر محرَّف بھی موضوع میں داخل ہوگیا۔ وجہ دخول یہ ہے کہ محرَّف کو محرَّف عنہ کے معنی کے ساتھ خاص کردیا جاتا ہے اس طرح کہ جب محرَّف کا اطلاق کیا جاتا ہے تو اس سے دوسری شیء یعنی معنی محرَّف عنہ سمجھ میں آجاتا ہے؛ حالانکہ محرَّف' موضوع نہیں۔

ولا یدخل الخ سے محشی علیہ الرحمہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس تعریف کی بناء پر 'محرَّف' موضوع میں داخل نہیں ہوگا۔ وجہِ عدم دخول یہ ہے کہ محرِّفِ اوّل نے محرَّف کو کسی حیز (معنی) میں رکھنے کا قصد نہیں کیا ہے یعنی اس نے لفظ محرَّف کو معنی کے مقابلے میں وضع نہیں کیا بلکہ اس لفظ محرَّف سے معنیٔ محرَّف عنہ کا قصد کیا ہے اس توہم کی بناء پر کہ یہی لفظ اس معنی کے لیے بنایا گیا ہے یعنی وضع کیا گیا ہے، لہٰذا محرَّف میں وضع متحقق نہیں اور جب وضع متحقق نہیں تو وہ وضع میں کیسے داخل ہوگیا۔

قولہ: [ان قلت: ان كانت الباء الخ]

یہ شارح علیہ الرحمہ کی بیان کردہ وضع کی تعریف پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کی تقریر ہے۔ مگر توضیح تقریر سے پہلے ایک مقدمہ ہے اور مقدمے میں چند باتیں ہیں: پہلی بات یہ ہے کہ اگر ایک معنی کے لیے ایک سے زائد الفاظ وضع کیے جائیں تو ان الفاظ کو ''مترادفات'' کہا جاتا ہے۔ جیسے حیوان مفترس کے لیے لفظ اسد بھی وضع کیا گیا ہے لفظ لیث بھی اور لفظ غضنفر وغیرہا بھی لہٰذا یہ تمام الفاظ مترادفات ہیں۔ اور اگر ایک لفظ کو الگ الگ وضع کے ساتھ ایک سے زائد معانی کے لیے وضع کیا جائے تو اس لفظ کو اختصاراً ''مشترک'' کہا جاتا ہے۔ جیسے لفظ عین کو آنکھ کے لیے وضع کیا گیا ہے اور چشمے کے لیے بھی وضع

کیا گیا ہے لہٰذا لفظ عین مشترک ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ''مقصور'' اسے کہتے ہیں جو کسی شئ میں اس طرح بند ہو کہ اس سے متجاوز نہ ہو سکے اور جس شئ پر وہ مقصور ہوا سے ''مقصور علیہ'' کہتے ہیں۔ جیسے: اللہ مختص بالعبادۃ اس میں عبادت (معبود ہونا) مقصور ہے اور اسم جلالت مقصور علیہ ہے یعنی معبودیت اللہ تبارک وتعالی کے سوا کسی کے لیے نہیں ہو سکتی۔

تیسری بات یہ ہے کہ جہاں لفظ تخصیص، اختصاص یا خصوص آتا ہے وہاں ایک شئ مقصور ہوتی ہے اور ایک مقصور علیہ، اور اصل یہ ہے کہ باء کو مقصور علیہ پر داخل کر کے استعمال کیا جائے۔ مثلاً اختص الجود بزید (سخاوت زید کے ساتھ خاص ہے) لیکن عموماً باء کو مقصور پر داخل کر کے استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے: اختص زید بجود.

چوتھی بات یہ ہے کہ شارح کے قول: تخصیص شئ بشئ میں پہلی شئ سے مراد دال اور موضوع ہے اور دوسری شئ سے مراد مدلول اور موضوع لہ ہے یعنی معنی۔

اور پانچویں اور آخری بات یہ ہے کہ تخصیص کا مطلب ہے: جعل الشئ خاصًا بالشئ الآخر یعنی تخصیص کے معنی میں خاصہ کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اور خاصۃ الشئ' ما یوجد فیہ ولا یوجد فی غیرہ کو کہتے ہیں اور یہ مفہوم دو اجزاء سے مرکب ہے ایک ایجابی اور ایک سلبی چنانچہ مایوجد فیہ جزءِ ایجابی ہے اور لا یوجد فی غیرہ جزءِ سلبی ہے۔

اب توضیح تقریر اعتراض یہ ہے کہ معترض کہتا ہے کہ وضع کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے؛ اس لیے کہ تخصیص شئ بشئ میں باء دو حال سے خالی نہیں یا تو مقصور پر داخل ہے یا مقصور علیہ پر بر تقدیر اول مرادف کی وضع تعریف سے خارج ہوگئی؛ کیونکہ اس تقدیر پر معنی یہ ہوگا کہ: موضوع لہ (معنی) کو ایک موضوع (لفظ) پر اس طرح مقصور کر دینا کہ وہ موضوع لہ کسی اور موضوع کی طرف اصلاً متجاوز نہ ہو۔ اور مترادفین کا معنی ان میں سے کسی ایک پر مقصور اور منحصر نہیں ہوتا؛ کیونکہ وہ دونوں مترادفین میں پایا جاتا ہے۔

اور اگر مقصور علیہ پر داخل ہے تو لفظ مشترک کی وضع تعریف سے خارج ہوگئی؛ کیونکہ اس تقدیر پر معنی یہ ہوگا کہ موضوع کو موضوع لہ (معنی) پر اس طرح مقصور کر دینا کہ دوسرے معنی کی طرف متجاوز نہ ہو سکے۔ اور لفظ مشترک دو معانی میں سے کسی ایک پر مقصور اور منحصر نہیں ہوتا؛ کیونکہ وہ دونوں معانی میں پایا جاتا ہے۔

والحاصل الخ سے اس اعتراض کا منشأ اور خلاصہ بیان فرمایا ہے کہ جزء سلبی (عدم فی الغیر) جو تخصیص کا مفاد ہے

وہ تمام اوضاع میں نہیں پایا جاتا بلکہ بعض میں پایا جاتا ہے اور بعض میں نہیں پایا جاتا لہذا جن اوضاع میں یہ جزء نہیں پایا جاتا جیسے مترادف اور مشترک، وہ وضع کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔

خیال رہے کہ محشی علیہ الرحمہ کے قول: لا یوجد فی کلّ وضع کا مفاد رفع ایجاب کلی ہے جو منافی ایجاب جزئی نہیں۔وقد أشرنا الیه فی الترجمة والشرح.

قوله: [قلنا: یمکن أن یجاب عنه الخ]

اس عبارت سے مذکورہ بالا اعتراض کا پہلا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تعریف میں نہ کوئی مقصور ہے اور نہ مقصور علیہ؛ اس لیے کہ مقصور یا مقصور علیہ ہونا ارادۂ قصر پر متفرع ہے اور ارادۂ قصر تخصیص کے جزءِ سلبی پر متفرع ہے اور یہاں تخصیص، جزءِ سلبی سے مجرد ہے لہذا تخصیص شئ بشئ کا معنی ہے: وجدان شئ فی شئ یا تعیین شئ بازاء شئ اور شک نہیں کہ یہ معنی ہر وضع پر صادق ہے خواہ مترادفین کی وضع ہو یا مشترک کی یا ان کے علاوہ دیگر الفاظ کی۔لہذا تعریف اپنے جمیع افراد کو جامع ہے۔الحاصل ورودِ ایرادِ خروج کا مبنی اور منشأ جزءِ سلبی تھا جو تخصیص کا مفاد ہے اور جب تخصیص کی اسی جزء سے تجرید کرلی گئی تو اعتراض جڑ سے اکھڑ گیا۔

قوله: [وبأنّ التخصیص بحسب الجعل الخ]

اس کا عطف بتجرید التخصیص پر ہے اور یہ اعتراض مذکور کا دوسرا جواب ہے۔مگر تقریر جواب سے پہلے ایک بات بطور مقدمہ وتمہید خیال میں رہے کہ حکم کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے مثلاً (۱) وہ خطاب باری تعالی جو افعال مکلفین سے متعلق ہو۔جیسے: ﴿واقیموا الصلوة وآتوا الزکوة﴾۔(۲) اس خطاب کا نتیجہ۔مثلاً کہا جاتا ہے: نماز کا حکم یہ ہے کہ وہ فرض ہے۔(۳) اسناد شئ الی شئ ایجابا او سلبا یعنی کسی شئ کی اسناد ایجابی طور پر یا سلبی طور پر دوسری شئ کی طرف کرنا۔(۴) أثر مرتّب علی الشئ یعنی وہ اثر جو کسی شئ پر مرتب ہو۔

محشی علیہ الرحمہ کی عبارت میں الحکم سے مراد یہی آخری معنی ہے اور اس میں الف لام یا تو عہد خارجی کا ہے یا عوضی ہے جو مضاف الیہ کے عوض میں لایا گیا ہے۔حاصل یہ کہ الحکم سے مراد الأثر المرتّب علی الجعل یعنی وہ اثر جو وضع پر مرتب ہو۔اور وہ اثر جو وضع پر مرتب ہوتا ہے وہ ''دلالت'' ہے؛ کیونکہ جب کسی لفظ کو وضع کیا جاتا ہے تو اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ اس میں دلالت آجاتی ہے۔

اب تقریر جواب یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ یہاں تخصیص کو اس کے جزء سلبی سے مجرد نہیں کیا گیا اور قصر کا معنی اس سے مستفاد ہے مگر یہ تخصیص اور قصر، وضع کے اعتبار سے ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور وضع کے اعتبار سے ایک لفظ ایک ہی معنی کے ساتھ اور ایک معنی ایک ہی لفظ کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔ مثلاً واضع نے لفظ أسد کو ایک معنی (حیوان مفترس) کے لیے وضع کیا تو یہ لفظ اس معنی کے ساتھ اور وہ معنی اس لفظ کے ساتھ خاص ہوا، پھر واضع نے لفظ لیث کو اسی معنی کے لیے وضع کیا تو اس وضع کے اعتبار سے بھی یہ لفظ اس معنی کے ساتھ اور وہ معنی اس لفظ کے ساتھ خاص ہوا۔ لیکن اب حکم (دلالت) کے اعتبار سے معنی ایک لفظ پر مقصور نہ رہا؛ کیونکہ وہ مترادفین میں سے ہر ایک میں پایا جارہا ہے مگر ظاہر ہے کہ یہ عدمِ قصر، محض حکم (دلالت) کے اعتبار سے ہے نہ کہ وضع کے اعتبار سے اور تخصیص سے ہماری مراد تخصیص بحسب الجعل ہے کہ وضع کے اعتبار سے ایک چیز دوسری چیز سے ساتھ خاص ہوگی۔ وھو ثابت بلا ریب.

اور یہی تقریر مشترک میں ہے کہ مثلاً واضع نے لفظ عیـــن کو ایک معنی (آنکھ) کے لیے وضع کیا تو یہ لفظ اس معنی کے ساتھ خاص اور یہ معنی اس لفظ کے ساتھ خاص ہوا، پھر واضع نے اسی لفظ کو ایک اور معنی (چشمہ) کے لیے وضع کیا تو اس وضع میں بھی ایک لفظ ایک معنی کے ساتھ خاص ہوا۔ لیکن اب حکم کے اعتبار سے لفظ عین ایک معنی میں مقصور نہ رہا؛ کیونکہ وہ آنکھ اور چشمے میں سے ہر ایک میں پایا جارہا ہے مگر یہ عدم قصر بھی محض حکم (دلالت) کے اعتبار سے ہے نہ کہ وضع کے اعتبار سے۔

بہر کیف تعریف میں ''تخصیص'' اپنے پورے معنیٔ موضوع لہ پر باقی ہے مگر اس سے مراد وہ تخصیص ہے جو وضع کے اعتبار سے ہو اور وضع کے اعتبار سے تخصیص، معنیٔ مترادف میں بھی ہے اور لفظ مشترک میں بھی، اب چاہے لفظ کو مقصور اور معنی کو مقصور علیہ مانیے یا اس کا عکس کیجیے بہر صورت نہ تعریفِ وضع سے مترادف خارج ہوگا نہ مشترک۔

قوله: [ولمّا كانت الأوضاع الخ]

یہ عبارت جواب ثانی ہی کا تتمہ ہے جو ایک وہم کے دفعیہ کے لیے لائی گئی ہے۔ وہم یہ ہے کہ لفظ مشترک اور الفاظ مترادفہ میں وضع کے اعتبار سے بھی کوئی تخصیص نہیں پائی جاتی؛ کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ تمام وضعیں ایک ہی زمانے میں ہوگی لہٰذا تمہارا دعوی غیر مبرہن ہے۔

ولـمّـا كانت الخ سے اس وہم کو دفع فرمادیا جس کا حاصل یہ ہے کہ بات وہ نہیں جو معترض نے سمجھی بلکہ مشترک اور الفاظ مترادفہ میں اوضاع مترتب ہیں کہ ایک وضع دوسری وضع پر مقدم ہے اور دوسری وضع پہلی سے مؤخر ہے، لہٰذا اوضاع کے

ازمنۂ مترتبہ میں سے ہر زمان میں ایک ہی مجعول (موضوع) اور ایک ہی مجعول لہ (موضوع لہ) متحقق ہوگا جو اس وضع کے اعتبار سے ایک دوسرے پر مقصور ہوں گے لہٰذا وضع کے اعتبار سے تخصیص متحقق ہے۔

قولہ: [وبأنّ التخصیص اضافیّ لا حقیقیّ]

یہ اعتراض مذکور کا تیسرا جواب ہے۔ لیکن توضیح جواب سے پہلے ایک مقدمہ بطور تمہید خیال میں رہے کہ تخصیص کی دو قسمیں ہیں: (۱) تخصیص حقیقی (۲) تخصیص اضافی۔ تخصیص حقیقی سے مراد یہ ہے کہ جس شیٔ کو دوسری شیٔ کے ساتھ خاص کیا جائے وہ اس کے ماسوا میں اصلاً نہ پائی جائے۔ جیسے: اختص الامارۃ بزید (امارت زید کے ساتھ خاص ہے) جبکہ شہر میں سوائے زید کے اصلاً کوئی امیر نہ ہو۔ اور تخصیص اضافی سے مراد یہ ہے کہ کسی شیٔ کو دوسری شیٔ کے ساتھ اس کے بعض ماعدا کے مقابلے میں خاص کیا جائے۔ جیسے: اختص الشجاعۃ بزید (بہادری زید کے ساتھ خاص ہے) جبکہ مراد یہ ہو کہ مثلاً بکر یا خالد وغیرہ میں بہادری نہیں ہے، لہٰذا اگر عمرو میں شجاعت پائی جائے تو یہ اس اختصاص اور قصر کے منافی نہیں ہوگا۔

اب توضیح جواب یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ یہاں تخصیص کو اس کے جزءِ سلبی سے مجرد نہیں کیا گیا اور یہ بھی کہ یہاں تخصیص صرف وضع کے اعتبار سے نہیں بلکہ حکم کے اعتبار سے بھی ہے لیکن یہ تخصیص حقیقی نہیں کہ جب کسی لفظ کو ایک معنی کے ساتھ خاص کر دیا گیا تو اب وہ لفظ کسی دوسرے معنی پر اصلاً دلالت کرے گا ہی نہیں اسی طرح جب کسی معنی کو ایک لفظ کے ساتھ خاص کر دیا گیا تو اب وہ معنی اس لفظ کے سوا کسی دوسرے لفظ میں اصلاً پایا ہی نہیں جائے گا بلکہ اضافی ہے کہ مثلاً لفظ عین کو ایک معنی (آنکھ) کے ساتھ خاص کر دیا گیا مگر یہ تخصیص ان معانی کے اعتبار سے ہے جن کے لیے اس لفظ کو وضع نہیں کیا گیا، لہٰذا اب اگر یہ لفظ کسی اور ایسے معنی پر دلالت کرے جس کے لیے اسے وضع کیا گیا ہے جیسے ''چشمہ'' وغیرہ تو یہ اس تخصیص کے منافی نہیں ہوگا۔ اسی طرح مثلاً کسی معنی جیسے ''حیوان مفترس'' کو ایک لفظ مثلاً ''اسد'' کے ساتھ خاص کر دیا گیا مگر یہ تخصیص ان الفاظ کے مقابلے میں ہے جنہیں اس معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا، لہٰذا اب اگر اس معنی پر کوئی ایسا لفظ دلالت کرے جسے اس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو جیسے ''لیث'' وغیرہ تو یہ اس تخصیص کے منافی نہیں ہوگا۔ بہر حال مشترک اور مترادف کی وضع تعریفِ وضع سے خارج نہیں ہوگی؛ کیونکہ تعریف میں تخصیص سے مراد تخصیص اضافی ہے اور یہ ان میں بھی پائی جاتی ہے۔

قولہ: [وبأنّ معنی کلّ من المترادفین الخ]

یہ اعتراض مذکور کا چوتھا جواب ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ تعریفِ وضع میں تخصیص کو اس کے جزءِ سلبی

سے مجرد بھی نہیں کیا گیا اور یہ بھی کہ تخصیص صرف وضع کے اعتبار سے ہی نہیں بلکہ حکم کے اعتبار سے بھی ہے اور یہ بھی کہ تخصیص اضافی بھی نہیں بلکہ حقیقی ہے مگر پھر بھی مترادف اور مشترک کی وضع، تعریفِ وضع سے خارج نہیں ہوگی؛ کیونکہ تعریف میں حیثیت کی قید معتبر ہے لہٰذا تخصیص شیء بشیء کا معنی ہے: جعل شیء خاصًا بشیء آخر من حیث ذلک الجعل یعنی ''ایک شئ کو دوسری شئ کے ساتھ خاص کرنا (مگر یہ تخصیص ہوگی) اسی جعل کے اعتبار سے'' اور شک نہیں کہ دو مترادفین میں سے ہر ایک کا معنی اس حیثیت سے کہ وہ ایک مترادف کو اس کے ساتھ خاص کرنے کے آثار میں سے ایک اثر ہے دوسرے مترادف میں نہیں پایا جاتا۔ مثلاً ایک معنی ''حیوان مفترس'' اس حیثیت سے کہ یہ لفظ أسد کو اس کے ساتھ خاص کرنے کا اثر ہے 'اور ہے'، اور اس حیثیت سے کہ یہ لفظ لیث کو اس کے ساتھ خاص کرنے کا اثر ہے 'شئ دیگر ہے۔ لہٰذا مترادفین میں سے ہر ایک کا معنی اس حیثیت سے کہ وہ اس کا معنی اور اثر ہے اسی کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور دوسرے میں اصلاً نہیں پایا جاتا۔

اسی طرح مشترک بھی ہر وضع کے اعتبار سے ایک ہی معنی میں پایا جاتا ہے اور اسی کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ عین کو آنکھ کے ساتھ خاص کیا گیا تو اس حیثیت سے کہ عین کو آنکھ کے لیے وضع کیا گیا ہے اس کا مدلول آنکھ ہی ہے اور کوئی معنی نہیں اور جب اسے چشمے کے لیے وضع کیا گیا تو اس حیثیت سے کہ اسے چشمے کے لیے وضع کیا گیا ہے اس کا مدلول چشمہ ہی ہے اور کوئی معنی نہیں۔

خلاصہ یہ کہ معنیٔ مترادف اور لفظ مشترک میں سے ہر ایک کے اندر حقیقۃً تخصیص اور قصر موجود ہے لہٰذا یہ تعریف سے خارج نہیں ہوں گے۔ اگر کہیے کہ کلام محشی میں استدراک ہے؛ اس لیے کہ اس جواب میں اور دوسرے جواب میں کوئی فرق نہیں ہے!

تو اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے جواب میں محشی علیہ الرحمہ کے قول: التخصیص بحسب الجعل لا بحسب الحکم کا مطلب یہ ہے کہ تخصیص صرف بوقت وضع ہی ہے بوقتِ حکم نہیں ہے اور اس جواب کا مفاد یہ ہے کہ مذکورہ حیثیت سے کسی بھی لفظ کا معنی اصلاً و مطلقاً کسی دوسرے لفظ میں نہیں پایا جاتا اور نہ کوئی لفظ اصلاً و مطلقاً کسی دوسرے معنی میں پایا جاتا ہے یعنی نہ بحسب الوضع اور نہ بحسب الحکم، فافترق الجوابان واندفع الاعتراض۔

خیال رہے کہ پہلے جواب کی بناء اس پر ہے کہ ہمیں تسلیم ہی نہیں کہ تعریفِ وضع میں تخصیص کا پورا معنی موضوع لہ معتبر ہے، دوسرے جواب کی بناء اس پر ہے کہ ہمیں یہ تو تسلیم ہے کہ تخصیص کا پورا معنی معتبر ہے مگر یہ تسلیم نہیں کہ مطلقاً معتبر ہے

تیسرے جواب کی بناء اس پر ہے کہ ہمیں یہ بھی تسلیم ہے کہ تخصیص مطلقاً معتبر ہے مگر یہ تسلیم نہیں کہ تخصیص حقیقی ہے اور چوتھے جواب کی بناء اس پر ہے کہ ہمیں یہ بھی تسلیم ہے کہ تخصیص حقیقی ہے۔یعنی ہر پہلا جواب علی سبیل الانکار اور ہر دوسرا جواب علی سبیل التسلیم ہے۔وقد أشرنا اليه في ضمن تفاصيل الأجوبة، فتدبّر.

ایک بات بطور تنبیہ یہ بھی دھیان میں رہے کہ ان جوابات کی تفصیل میں اور خود حاشیہ عبد الغفور میں جہاں لفظ کے معنی پر مقصور ہونے کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد اس کی دالیت کا مقصور ہونا ہے بایں طور کہ وہ لفظ اس معنی کے علاوہ کسی اور معنی پر دلالت نہیں کرتا، اور جہاں معنی کے لفظ پر مقصور ہونے کا ذکر ہے اس سے مراد اس کی مدلولیت کا مقصور ہونا ہے بایں طور کہ وہ معنی اس لفظ کے علاوہ کسی اور لفظ کا مدلول نہیں ہے۔وجہ تنبیہ یہ ہے قصر کی دو ہی قسمیں ہیں: (۱)قصر الصفة على الموصوف (۲)قصر الموصوف على الصفة. لٰہذا جہاں قصر پایا جائے گا وہاں مقصور اور مقصور علیہ میں کسی ایک کا صفت ہونا ضروری ہوگا، اور لفظ اور معنی میں سے کوئی بھی صفت نہیں ہے۔تأمّل.

اگر کہیے کہ محشی علیہ الرحمہ نے ان جوابات کو ''یمکن'' سے کیوں بیان کیا ہے جو ضعف اور کمزوری کا مشعر ہوتا ہے؟

ملا انور محمد مدقق علیہ رحمۃ اللہ الحق نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ بلفظ امکان ان جوابات کو شروع کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ جوابات تعریفِ وضع میں لفظ ''تخصیص'' لانے کی صحت کا افادہ تو کرتے ہیں مگر لفظ تعیین پر اس کے راجح ہونے کا فائدہ نہیں دیتے۔اھ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس میں شارح علیہ الرحمہ پر تعریض ہے کہ انہوں نے بغیر کسی نکتۂ ترجیح کے تعریف مختار یعنی تعيين شئ بازاء شئ کو ترک کر دیا۔

قولہ: **[وممّا ذكرنا يعلم الجواب الخ]**

اس عبارت سے مقصود ایک اعتراض کے جواب پر تنبیہ کرنا ہے۔وہ اعتراض یہ ہے کہ وضع کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے؛ کیونکہ تخصيص شئ بشئ میں باء یا تو مقصور پر داخل ہے یا مقصور علیہ پر اور بہر تقدیر مبہمات (اسمائے اشارات، اسمائے موصولات، اسمائے مضمرات) جن میں وضع عام اور موضوع لہ خاص ہوتا ہے تعریف سے نکل گئے۔برتقدیر اول تو اس لیے کہ ان کے معانی ان پر مقصور نہیں؛ کیونکہ مثلاً ایک معنی ''واحد مؤنث محسوس مبصر'' کے لیے بوضع عام تا، ذی، تہ، ذہ، تہی اور ذهی سبھی وضع کیے گئے ہیں، لٰہذا یہ معنی ان میں سے کسی ایک پر مقصور نہ ہوا۔اور برتقدیر ثانی اس لیے کہ مثلاً لفظ ''هذا'' کو جزئیات کثیرہ کے لیے وضع کیا گیا ہے اور یہ ان میں سے کسی ایک پر مقصور نہیں بلکہ ہر ایک کے لیے ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے وممّا ذکرنا الخ سے اسی اعتراض کے جواب پر تنبیہ فرمائی ہے کہ اس کا جواب بھی انہی جوابات سے معلوم ہوگیا جو معنی مترادف اور لفظ مشترک سے اعتراض کے تحت ہم نے ذکر کیے ہیں۔ چنانچہ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ تخصیص کا ذکر تجرید پر مبنی ہے لہٰذا یہاں قصر ہی نہیں کہ شیئین میں سے ایک مقصور اور ایک مقصور علیہ ہو اور اعتراض کی گنجائش بنے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ تخصیص سے مراد تخصیص اضافی ہے نہ کہ حقیقی۔

خیال رہے کہ مذکور فی السابق چار جوابات میں سے اِس اعتراض کے صرف یہی دو جوابات ہو سکتے ہیں باقی دونوں جوابات یہاں جاری نہیں ہو سکتے؛ کیونکہ باقی دونوں جوابات تعددِ وضع پر مبنی ہیں اور جس میں وضع عام اور موضوع لہ خاص ہوا س میں تعددِ اوضاع نہیں ہوتا۔

قوله: (بحيث) أي: حال كون ذلك الشيء المخصَّص ملابساً بتلك الحيثيّة الّتي هي مضمون الشرطيّة، وبه يخرج تخصيص حروف الهجاء لغرض التركيب. قوله: (متى أطلق) وسمع. قوله: (أو أحسّ) بغير السمع، وفيه تنبيه على قسمي الموضوع من اللفظ وغيره كالدوالّ الأربع وإلّا يكفي أن يقال: ''متى أحسّ''، إن قلت: إنّ الكلّيّة غير صادقة إلّا بعد انضمام العلم بالتخصيص إلى الشرط، قلنا: لا يبعد كلّ البعد أن يقال: هذا الانضمام مراد ومفهوم من العبارة؛ إذ العبارة ظاهرة في أنّ التخصيص علاقة بها يثبت الدلالة ومن المعلوم أنه لا بدّ في الدلالة من العلم بالعلاقة فكأنه قال: ''متى أطلق أو أحسّ وعلم ذلك التخصيص''.

ترجمه:

قولہ: (اس حیثیت سے کہ) یعنی اس حال میں کہ وہ شئی مخصّص اس حیثیت کے ساتھ ہو جو قضیہ شرطیہ کا مضمون ہے۔ اور اسی قید سے حروف ہجاء خارج ہو گئے جن کی تخصیص غرض ترکیب کے لیے ہوتی ہے۔ قولہ: (جب اطلاق کیا جائے) اور سنا بھی جائے۔ قولہ: (یا محسوس کیا جائے) بغیر سنے، اور اس تردید میں موضوع کی دونوں قسموں: لفظ اور غیر لفظ (متی اطلق الخ)

جیسے دوالِ اربع پر تنبیہ کرنا مقصود ہے، ورنہ متی أطلق کہنا ہی کافی تھا۔ اگر تو کہے کہ علم بالتخصیص کو ملائے بغیر یہ کلیہ صادق نہیں۔ تو ہم یہ کہیں گے یہ کہنا زیادہ بعید نہیں ہے کہ علم بالتخصیص کا انضمام بھی یہاں مراد ہے۔ اور یہ خود عبارت سے مفہوم ہے؛ کیونکہ عبارت اس بات کا افادہ کرنے میں بالکل ظاہر ہے کہ تخصیص ایسا علاقہ ہے جس دلالت ثابت ہوتی ہے، اور یہ بات معلوم ہی ہے کہ دلالت میں علم بالعلاقہ ضروری ہے تو گویا شارح نے یوں فرمایا: متی أطلق أو أحسّ وعلم ذلک التخصیص.

شرح:

قوله: [أي: كون ذلك الشئ المخصّص ملابساً الخ]

یہ دو اعتراضات کا دفعیہ ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ شارح کا قول: متی أطلق أو أحسّ الشئ الأوّل فهم منه الثانی قضیہ شرطیہ ہے اور یہ شرط و جزاء مل کر حیث کا مضاف الیہ ہے اور حیث مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر مجرور ہے باء جارہ کی وجہ سے اور باء جارہ اپنے مجرور سے مل کر شئ اول یا شئ ثانی کی صفت ہے لہٰذا شئ، موصوف بصفت ہوئی اور اسی شئ موصوف بصفت کے ساتھ تخصیص متعلق ہے اور یہ طے ہے کہ جب مصدر کسی شئ موصوف بصفت کے ساتھ متعلق ہو تو وہ صفت اس تعلق پر مقدم ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے کلام شارح کا مفہوم یہ بنا کہ "شئ اول کے اطلاق یا احساس کے وقت شئ ثانی کا فہم تخصیص پر مقدم ہے"۔ اور یہ باطل ہے؛ کیونکہ شئ اول کے اطلاق یا احساس کے وقت شئ ثانی کا سمجھنا تخصیص ہی کی وجہ سے ہوتا ہے لہٰذا تخصیص مقدم ہے اس وصف پر نہ کہ وہ وصف، تخصیص پر۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بحیث میں باء سببیت کی ہے جس کا مدخول ماقبل کے لیے سبب ہوتا ہے لہٰذا شارح کی عبارت: تخصيص شئ بشئ بحيث متى أطلق أو أحسّ الشئ الأوّل فهم منه الشئ الثانی کا مفاد یہ ہوا کہ "شئ اول کے اطلاق یا احساس کے وقت، شئ ثانی کا سمجھنا ایک شئ کو دوسری شئ کے ساتھ خاص کرنے کا سبب اور تخصیص اس کا مسبب ہے"۔ حالانکہ یہ بھی فاسد ہے؛ کیونکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کہ تخصیص، سببِ فہم ہے نہ کہ فہم، سببِ تخصیص کما لا یخفی.

محشی علیہ الرحمہ نے أي: حال كون الخ فرما کر ان دونوں اعتراض کو دفع فرما دیا کہ نہ یہاں باء سببیت کی ہے کہ دوسرا اعتراض وارد ہو سکے اور نہ جار و مجرور صفت ہیں کہ پہلا اعتراج سر اٹھا سکے بلکہ یہاں باء ملابست کی ہے اور جار و مجرور شئ مخصص (شئ اول) سے حال واقع ہو رہے ہیں اور معنی یہ ہے کہ " شئ اول کو شئ ثانی کے ساتھ خاص کرنا اس حال میں کہ شئ مخصص اس حیثیت (متی أطلق أو أحسّ الشئ الأوّل فهم منه الشئ الثانی) سے ملابس ہو"، یعنی ساتھ ہو۔ اور بلا شبہ

شیٔ مخصّص اس مضمون کے ملابس ہوتی ہے۔

اگر کہیے کہ اسے حال قرار دینا بھی درست نہیں؛ کیونکہ صحتِ حالیت کے لیے ضروری ہے کہ حال اور عامل ذوالحال دونوں کا زمانہ ایک ہو جبکہ یہاں ایسا نہیں ہے؛ اس لیے کہ تخصیص (جو عامل ذوالحال ہے) بحیث الخ (جو حال ہے) پر بالذات مقدم ہے لہٰذا اس کا حال واقع ہونا صحیح نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ عامل ذوالحال بالذات حال پر مقدم ہے مگر دونوں کا زمانہ ایک ہی ہے کہ جس آن میں تخصیص پائی جائے گی اسی آن میں یہ حیثیت بھی پائی جائے گی اور صحتِ حالیت کے لیے اتنا کافی ہے کہ دونوں زمانًا متحد ہوں۔

قوله: [الّتی هی مضمون الشرطیّة]

اس میں اشارہ ہے حیثیت سے مراد جملہ شرطیہ مضاف الیہا کا مضمون ہے۔ کسی جملے کا مضمون حاصل کرنے کا طریقہ ہم نے ''عنایۃ النحو حاشیہ ہدایۃ النحو'' میں تفصیلاً ذکر کر دیا ہے۔ یہاں جملہ شرطیہ کا مضمون یہ بنے گا: ''فهم الشیٔ الثانی عند اطلاق الشیٔ الأوّل أو احساسه''۔

قوله: [وبه یخرج تخصیص حروف الهجاء لغرض الترکیب]

اس میں اشارہ ہے کہ شارح کا قول: بحیث متی أطلق الخ قید احترازی ہے جس کے ذریعے حروف ہجاء جو کلمات کو مرکب کرنے کی غرض سے خاص کیے جاتے ہیں تعریفِ وضع سے خارج ہو گئے؛ کیونکہ ان میں یہ حیثیت نہیں پائی جاتی کہ جب ان کا اطلاق کیا جائے تو اس سے دوسری شیٔ (ترکیب) سمجھ میں آئے، لہٰذا اس قید سے حروفِ ہجاء خارج ہو جائیں گے۔

(فائدہ) حروفِ ہجاء سے مراد وہ حروف ہیں جن سے کلمات مرکب کیے جاتے ہیں جیسے: اَ، بَ، تَ وغیرہا کہ ان سے مثلاً أَبٌ، زَیْدٌ وغیرہما مرکب کیے جاتے ہیں۔

اگر کہیے کہ جب حروف ہجاء وضع ہی سے خارج ہو گئے تو پھر شارح کا ان کو وضع میں داخل ماننا اور لمعنی کی قید سے انہیں خارج جاننا جیسا کہ ان کے قول: وبقیت حروف الهجاء وخرجت بقوله: لمعنی سے واضح ہے کیونکر درست ہوگا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کا ان حروف کو وضع میں داخل ماننا تجرید پر مبنی ہے؛ کیونکہ مصنف کی بیان کردہ کلمے کی تعریف میں وضع، معنی سے مجرد ہے جیسا کہ شارح علیہ الرحمہ نے خود اس کی تصریح فرمائی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ

تجرید کی تقدیر پر یہ حروف وضع میں داخل رہیں گے پھر المعنی کی قید سے خارج ہو جائیں گے۔

اور اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ شارح کا حروف ہجاء کو وضع میں داخل قرار دینا علی سبیل التسلیم والتنزیل ہے۔

قولہ: [وسُمع]

یہ دو اعتراضات کا دفعیہ ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ متی عموم اوقات کے لیے ہے اور تمام اوقات میں شئ اول کے اطلاق سے شئ ثانی کا فہم لازم نہیں؛ کیونکہ شئ اول کے اطلاق سے شئ ثانی کا فہم، سماع پر مترتب ہے اور "بعض اوقات" ایسے بھی ہیں جن میں اطلاق تو ہوتا ہے مگر سماع نہیں پایا جاتا مثلاً لفظ کا اطلاق کیا گیا مگر وہاں کوئی موجود ہی نہیں ہے کہ سماع پایا جائے یا کوئی موجود تو ہے مگر وہ قوتِ سماعت سے محروم ہے یا لفظ کی طرف اس کی توجہ ہی نہیں ان تمام صورتوں میں پہلی شئ کے اطلاق سے دوسری شئ سمجھ میں نہیں آئے گی۔

وسُمع فرما کر اسے دفع فرما دیا، حاصلِ دفع یہ ہے کہ عبارت بحذفِ معطوف مع عاطف ہے اور تقدیر یہ ہے: متی أطلق وسمع الخ اور شک نہیں کہ جب بھی شئ اول کا اطلاق کیا جائے گا اور اسے سنا بھی جائے گا تو شئ ثانی ضرور سمجھ میں آئے گی لہٰذا ملازمہ ثابت ہے۔

اگر کہیے کہ حذف خلافِ اصل ہے اور خصوصاً تعریفات میں؛ کیونکہ تعریف توضیحِ معرَّف کے لیے ہوتی ہے اور حذف اس مقصد میں مخل ہوتا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ حذف، اس وقت مخل بالفہم ہوتا ہے جبکہ شئ محذوف پر کوئی قرینہ نہ پایا جائے اور یہاں حذف پر قرینہ بیّنہ موجود ہے اور وہ یہ کہ سماع، شروطِ فہم میں سے ایک شرط ہے اور مشروط کا وجود بغیر شرط کے نہیں ہو سکتا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اولیٰ یہ تھا کہ شارح بجائے متی أطلق أو أحسّ الخ کے متی سمع أو أحسّ فرماتے تاکہ ان دونوں کے درمیان حسن مقابلہ برقرار رہتا؛ کیونکہ احساس بھی فعل مستفید ہے اور سماع بھی فعل مستفید ہے بخلاف اطلاق کے کہ یہ فعل مفید ہے لہٰذا اطلاق اور احساس میں مقابلہ درست نہیں۔

وسمع سے عطف تفسیری فرما کر اسے بھی دفع فرما دیا کہ یہاں اطلاق سے مراد ذکر السبب وارادۃ المسبب کے قبیل سے سماع ہی ہے لہٰذا ان میں حسن مقابلہ موجود ہے۔

اگر کہیے کہ اگر اطلاق سے مراد سماع ہے تو یہ مجاز ہوا اور مجاز کا ارتکاب بھی تعریفات میں قبیح ہے۔

Made with Xodo PDF Reader and Editor

تواس کا جواب بھی یہی ہے کہ تعریفات میں ارتکابِ مجاز کا قبیح ہونا بھی اسی صورت میں ہے جبکہ قرینہ نہ پایا جائے اور یہاں قرینہ موجود ہے اور وہ یہ کہ شئ اول کا مجرد اطلاق، شئ ثانی کے فہم کو مستلزم نہیں لہٰذا یہاں ارتکاب مجاز میں کوئی قباحت نہیں۔

قوله: [بغير سمع]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب اطلاق، مقید بالسمع ہے یا اطلاق سے مراد سمع ہے تو یہ خاص ہوا اور احساس عام ہے؛ کیونکہ یہ سمع، بصر، لمس وغیرہا سب کو شامل ہے لہٰذا بلفظ او ان کے درمیان مقابلہ درست نہیں؛ کیونکہ متقابلین کا اجتماع، صدقاً درست نہیں ہوتا جبکہ عام اور خاص کا اجتماع صدقاً ہوسکتا ہے۔ کما لا یخفی. نیز تعریفات میں بلفظ خاص اور عام کا تقابل متعارف نہیں ہے لہٰذا تعریف ایک امر غیر متعارف پر مشتمل ہوئی اور یہ بھی درست نہیں۔

بغیر سمع فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ یہاں احساس سے مراد وہ احساس ہے جو بغیر سمع کے ہو؛ کیونکہ یہ بات اپنے مقام پر مقرر ہے کہ جب عام کا مقابلہ خاص کے ساتھ ہو تو اس عام سے مراد وہ عام ہوگا جو اس خاص کے علاوہ ہے اور جب احساس سے مراد احساس مقید بعدم السمع ہے تو اسماع اور احساس میں عموم وخصوص باقی نہ رہا لہٰذا تقابل درست ہے اور مذکورہ دونوں خرابیاں لازم نہیں آتیں۔

قوله: [وفيه تنبيه على قسمي الموضوع الخ]

یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تعریف وضع میں صرف اتنا کہنا کافی تھا: متى أحسّ الخ؛ کیونکہ احساس حواس خمسہ ظاہرہ یعنی سمع، بصر، لمس، ذائقہ اور شامہ سب کو شامل ہے لہٰذا متى أطلق أو أحسّ الخ کہنا تطویل بلا طائل ہے شارح کو اس سے احتراز کرنا چاہیے تھا۔

وفيه تنبيه الخ سے اس کا جواب دیا ہے۔ توضیح جواب سے پہلے ایک مقدمہ ہے کہ موضوع کی دو قسمیں ہیں: (۱) لفظ (۲) غیر لفظ۔ اگر موضوع از قبیل ما يتلفّظ به الانسان ہو تو وہ لفظ موضوع ہے۔ جیسے: زید، بکر وغیرہ۔ اور اگر موضوع اس قبیل سے نہ ہو تو وہ موضوع غیر لفظ ہے۔ جیسے: نقوش، اشارات، نصب اور عقود جنہیں دوال اربع کہا جاتا ہے وغیرہا۔ وہ موضوع جو لفظ ہو اس کا اطلاق ہوسکتا ہے یعنی اس کا تلفظ کیا جاسکتا ہے بخلاف اس موضوع کے جو غیر لفظ ہو کہ اس کا اطلاق نہیں کرسکتے۔

اب توضیح جواب یہ ہے کہ شارح کے قول: متى أطلق أو أحسّ الخ میں تطویل بلا طائل نہیں ہے؛ کیونکہ یہ تطویل

بلا طائل تب ہوتی جبکہ اس میں کوئی فائدہ نہ ہوتا اور یہاں فائدہ موجود ہے اور وہ فائدہ '' موضوع کی دونوں قسموں پر تنبیہ کرنا'' ہے۔ چنانچہ أطلق سے موضوع کی قسم اول یعنی لفظ پر تنبیہ فرمائی ہے کہ موضوع لفظ بھی ہوتا ہے اور یہ تنبیہ بایں طور ہے کہ اطلاق صرف لفظ کا ہوسکتا ہے کما عرفت. اور أحسّ سے موضوع کی قسم ثانی یعنی غیر لفظ پر تنبیہ فرمائی ہے کہ موضوع غیر لفظ بھی ہوتا ہے اور یہ تنبیہ بایں طور ہے کہ احساس مقید بعدم السمع غیر لفظ ہی کا ہوسکتا ہے۔

قوله: [والّا يكفى أن يقال: متى أحسّ].

یعنی اگر موضوع کی دونوں قسموں (لفظ وغیر لفظ) پر تنبیہ کرنا مقصود نہ ہوتا تو متی احس کہنا ہی کافی تھا؛ کیونکہ مطلق احساس لفظ اور غیر لفظ دونوں کا ہوسکتا ہے۔

قوله: [ان قلت: انّ الكليّة غير صادقة الخ]

یہ شارح کے قول: متى أطلق أو أحسّ الشئ الأوّل فهم منه الثانى پر وارد ہونے والے اعتراض کی تقریر ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ آپ کا یہ کلیہ کسی موضوع پر صادق نہیں آتا؛ کیونکہ فہم شئ ثانی کے لیے شئ اول کا محض اطلاق یا احساس کافی نہیں بلکہ اس کے لیے شئ اول کی شئ ثانی کے ساتھ تخصیص کا علم بھی ضروری ہے؛ کیونکہ مثلاً اگر کسی کے سامنے غضنفر کا اطلاق کیا جائے اور اسے اس بات کا علم نہ ہو کہ اس کی تخصیص حیوان مفترس کے ساتھ کی گئی ہے تو وہ ہرگز اس سے شئ ثانی (حیوان مفترس) نہیں سمجھے گا، اسی طرح جب کسی کو یہ علم نہ کہ کونسے نقوش کن چیزوں کے ساتھ خاص کیے گئے ہیں اس وقت تک وہ ان نقوش کو محسوس کر کے شئ ثانی (جن کے لیے انہیں وضع کیا گیا ہے) نہیں سمجھ سکتا اور جب بغیر علم بالتخصیص کے یہ کلیہ کسی موضوع پر صادق نہیں تو سارے موضوع تعریف سے خارج ہوگئے؛ کیونکہ تعریف میں علم بالتخصیص کی کوئی قید نہیں ہے، اور جب وضع سے خارج ہوگئے تو کلے سے بھی خارج ہوگئے۔ یہ عجیب وغریب اور غریب وعجیب تعریف ہے کہ ایک فرد معرَّف پر بھی صادق نہیں! ہاں اگر شرط (متى أطلق أو أحسّ) کے ساتھ علم بالتخصیص کو بھی ملا لیا جاتا اور عبارت یوں ہوتی: متى أطلق أو أحسّ وعلم بالتخصيص تو البتہ یہ کلیہ صادق تھا۔ واذ ليس فليس.

قوله: [قلنا: لا يبعد كلّ البعد الخ]

یہ اعتراض مذکور کا جواب مسطور ہے کہ یہ بالکل بعید نہیں کہ یوں کہا جائے کہ علم بالتخصیص بھی اس تعریف میں ملحوظ اور مراد ہے اگرچہ لفظاً اسے ذکر نہیں کیا گیا۔ فلا اشكال.

اگر کہیے کہ محشی نے اسے ولا یبعد کل البعد سے کیوں تعبیر کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دو فائدوں کے لیے ایک فائدہ منطوقہ اور دوسرا فائدہ مفہومہ۔ فائدہ منطوقہ یہ ہے کہ قید علم بالتخصیص کا ملحوظ اور مراد ہونا فی الواقع مکمل طور پر بعید نہیں ہے اس کی وجہ عنقریب آتی ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور فائدہ مفہومہ یہ ہے کہ اگرچہ اس قید کا لحاظ مکمل بعید نہیں ہے مگر فی الجملہ ضرور بعید ہے؛ کیونکہ تعریف، توضیح معرّف کے لیے ہوتی ہے اور تقدیر مخل بالتوضیح ہے لہذا تعریفات میں تقدیرات پسندیدہ نہیں ہیں۔

قوله: [ومفهوم من العبارة]

یہ ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تعریف میں علم بالتخصیص کی قید کا مراد ہونا بالکل بعید ہے؛ اس لیے کہ اس پر کوئی قرینہ نہیں ہے پھر آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ یہ بالکل بعید نہیں ہے؟

ومفهوم من العبارة فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ یہاں قرینہ موجود ہے اور وہ قرینہ یہی عبارت ہے؛ کیونکہ یہ قید خود اسی عبارت سے مفہوم ہوتی ہے۔

قوله: [اذ العبارة ظاهرة الخ]

یہ سابق دعوی (کہ علم بالتخصیص کی قید خود عبارت سے مفہوم ہے) کی دلیل ہے کہ یہ عبارت اس بات میں بالکل ظاہر ہے کہ ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ تخصیص، موضوع اور موضوع لہ کے مابین ایک علاقہ ہے جس کے سبب موضوع لہ پر موضوع کی دلالت ثابت ہوتی ہے؛ کیونکہ تخصیص، ملابس دلالت ہی ہوتی ہے۔ اور پُر ظاہر کہ دلالت کے لیے علاقہ کا علم ہونا ضروری ہے لہذا جب تخصیص کے بعد دلالت (فہم) کا ذکر ہوگا تو علم بالتخصیص کی قید کا ملحوظ ہونا بھی ضروری ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ تخصیص مستلزِم دلالت ہے اور دلالت مستلزِم علم بالعلاقہ ہے اور مستلزَم کا مستلزَم بھی مستلزَم ہوتا ہے تو علم بالعلاقہ مستلزَم تخصیص ہوا، لہذا شارح کا قول: تخصيص شيئ بشيئ بحيث متى أطلق أو أحسّ الشيئ الأوّل فهم منه الثاني گویا اس قوت میں ہے: تخصيص شيئ بشيئ بحيث متى أطلق أو أحسّ الشّيئ الأوّل وعلم ذلک التخصيص الخ. محشی کی عبارت: فكأنّه قال: متى أطلق أو أحسّ وعلم ذلک التخصيص کا یہی مطلب ہے۔

حاصل یہ کہ جب علم بالتخصیص کی قید ملحوظ ہے تو وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا اور چونکہ یہ قید خود عبارت ہی سے مفہوم ہوتی ہے اس لیے اس کا ملحوظ ہونا کلیۃً بعید نہیں کہا جا سکتا مگر چونکہ تعریف توضیح معرّف کے لیے ہوتی ہے اور تقدیر اس مقصود میں مخل ہو سکتی ہے اس لیے فی الجملہ اس میں بعد ہے۔

قوله: [فی أنّ التخصیص علاقة بها یثبت الدلالة]

یہاں دو اشکالات ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ عبارت اس بات میں ظاہر ہے کہ تخصیص ایسا علاقہ ہے جس سے دلالت ثابت ہوتی ہے بلکہ عبارت اس بات میں ظاہر ہے کہ تخصیص ایسا علاقہ ہے جس کے ذریعے شئ اول کے اطلاق یا احساس سے ثانی کا فہم ثابت ہوتا ہے، اور دلالت اور فہم میں زمین آسمان کا فرق ہے؛ کیونکہ دلالت یا تو دال کی صفت ہوتی ہے یا سامع کی، جبکہ فہم، معنی کی صفت ہے؛ اس لیے کہ فہم، بمعنی انفہام ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دلالت کی تین تفسیریں ہیں: (۱) کون الشئ بحالة یلزم من العلم به العلم بشئ آخر (شئ کا اس طرح ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری شئ کا جاننا لازم آئے) اس تفسیر کی بناء پر دلالت دال کی صفت ہوگی (۲) فھم السامع المعنی من اللفظ (سامع کا لفظ سے معنی کو سمجھنا) اس تفسیر کے اعتبار سے دلالت سامع کی صفت ہوگی (۳) انفھام المعنی من اللفظ (لفظ سے معنی کا سمجھ میں آنا) اس تفسیر کی روشنی میں دلالت معنی کی صفت ہوگی۔ اور یہاں دلالت سے مراد یہی تیسرا معنی ہے لہٰذا اشکال وارد نہیں ہوسکتا۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ آپ کا یہ قول کہ: "تخصیص ایسا علاقہ ہے جس سے دلالت ثابت ہوتی ہے" درست نہیں؛ کیونکہ تخصیص حروفِ ہجاء میں بھی پائی جاتی ہے مگر ان میں دلالت ثابت نہیں جیسا کہ خود محشی کے سابق قول: وبه یخرج تخصیص حروف الھجاء الخ سے بھی مفہوم ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں محشی کے قول: التخصیص میں الف لام عہد خارجی کا ہے اور اس کے مدخول سے مراد وہ تخصیص ہے جو شرح کی عبارت میں مذکور ہے اور وہ تخصیص جو شرح میں مذکور ہے اس میں شئ مخصّص، مضمون شرطیہ (متی أطلق الخ) سے مقید ہے۔ اور حروفِ ہجاء میں یہ تخصیص نہیں پائی جاتی لہٰذا ان میں دلالت کا ثابت نہ ہونا مضر نہیں۔

خیال رہے کہ عدم صدقِ کلیہ کا ایک جواب تو وہی ہے جو محشی علیہ الرحمہ نے ذکر فرمایا۔ اس کا دوسرا جواب یہ بھی ہے کہ شارح کے قول: متی أطلق میں اطلاق سے مراد اطلاق صحیح ہے اور ایسے الفاظ کا اطلاق کہ جن کی وضع کا علم نہ سامع کو ہونہ متکلم کو صحیح نہیں۔ اس جواب کی بناء پر کسی ارتکابِ بعد کی حاجت نہیں اور اس سے ایک اور اعتراض کا دفعیہ بھی ہو جاتا ہے کہ بحیث متی أطلق أو أحسّ الشئ الأوّل فھم منه الثانی کی قید سے مشترک کی وضع، تعریف سے خارج ہوگئ؛ کیونکہ جب اس کا اطلاق کیا جاتا ہے تو قرینے کے بغیر اس کا معنی سمجھ میں نہیں آتا۔ حاصل دفع یہ ہے کہ بغیر قرینے کے مشترک

کا اطلاق صحیح نہیں اور تعریف میں اطلاق سے مراد اطلاق صحیح ہے۔

اس اعتراض کا دوسرا جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ مشترک میں فہم کے لیے قرینے کی حاجت نہیں ہوتی بغیر قرینے کے بھی اس کے اطلاق سے معنی سمجھ میں آجاتا ہے، ہاں! خصوصی معنی کے فہم کے لیے قرینے کی حاجت ہے مگر معنی اور چیز ہے اور خصوصیتِ معنی شئ دیگر۔

اگر کہیے کہ اگر اطلاق سے مراد اطلاق صحیح ہو تو مجاز' وضع کی تعریف میں داخل ہو جائے گا؛ کیونکہ مع قرینہ اس کا اطلاق صحیح ہوتا ہے اور اس سے شئ ثانی (معنی مجازی) بھی سمجھ میں آجاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز پر تخصیص شئ بشئ ہی صادق نہیں؛ کیونکہ لفظ کو اس کے غیر معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے والا وضع کا قصد نہیں کرتا بلکہ معنی کا قصد کرتا ہے جیسا کہ محرّف ات میں محرّف' وضع کا قصد نہیں کرتا بلکہ معنی کا قصد کرتا ہے اور پُر ظاہر کہ کسی لفظ سے معنی کا قصد کرنا اور شئ ہے اور کسی لفظ کو معنی کے لیے وضع کرنا شئ دیگر۔

علاوہ ازیں یہ بھی کہا جا سکتا ہے اگر مجاز' تعریفِ وضع میں داخل ہو جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے؛ کیونکہ بعض محققین اس میں وضع نوعی کے قائل ہیں۔

اگر کہیے کہ یہاں ایک اور دخل ہے۔ وہ یہ کہ وضع کی تعریف میں منقولاتِ عرفیہ اور منقولاتِ اصطلاحیہ داخل ہو گئے۔ جیسے: صلوۃ، دابّۃ وغیرہما؛ کیونکہ جب ان کا اطلاق کیا جاتا ہے تو معانی عرفیہ و اصطلاحیہ سمجھ میں آجاتے ہیں؛ حالانکہ لغت کے اعتبار سے انہیں اِن معانی کے لیے وضع نہیں کیا گیا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کو تعریفِ وضع سے خارج کرنا ہمارا مقصود بھی نہیں؛ کیونکہ اہلِ لغت کے اعتبار سے اگرچہ یہ مجاز ہیں مگر عرفِ عام اور اصطلاح کے اعتبار سے یہ حقیقت ہیں اور موضوعات میں داخل ہیں۔

قوله: (فهم منه) إن لم يكن مفهوماً، أو فهم منه فهم قصد والتفات، فلا يرد شبهة تحصيل الحاصل. قوله: (يخرج عنه وضع الحرف) وكذا وضع الفعل؛ لأنه باعتبار دلالته على النسبة كالحروف، وكذا وضع الأسماء المتضمّنة لمعنى الحرف كـ"متى"، وما كان وضعه عامًّا وما وضع له خاصًّا كأسماء الإشارة، والجواب عنها كالجواب عن الحرف. قوله: (وأجيب) ولا يجاب بأنّ الفهم اللازم لإدراك الموضوع فهم المعنى بوجه لوحظ حالة وضعه ولا شبهة في تحقّقه قبل انضمام الضميمة؛ لأنّ قوله: متى أطلق آه إشارة إلى غاية الجعل وهذا الفهم ليس غاية له.

ترجمہ:

قولہ: (تو اس سے سمجھی جائے) اگر پہلے سے سمجھی ہوئی نہ ہو، یا اس سے قصد والتفات ہو، لہٰذا تحصیل حاصل کا شبہ وارد نہیں ہوتا۔ قولہ: (اس سے حرف کی وضع خارج ہو جاتی ہے) اور اسی طرح فعل کی وضع بھی؛ کیونکہ یہ نسبت پر دلالت کرنے کے اعتبار سے حروف کی طرح غیر کا محتاج ہے۔ اور اسی طرح ان اسماء کی وضع بھی خارج ہوگئی جو معنیٔ حرف کو متضمن ہوتے ہیں جیسے متی، اور جن کی وضع عام اور موضوع لہ خاص ہو جیسے اسماء اشارات، اور ان سب کا جواب بھی حرف کے جواب کی طرح ہے۔ قولہ: (اور جواب دیا گیا ہے) اور یہ جواب نہ دیا جائے کہ موضوع کے ادراک (اطلاق) سے (بحکم قضیہ شرطیہ) جس معنی کا فہم لازم ہے اس سے مراد معنی کا اسی طور پر سمجھنا ہے جس طور پر وہ بوقت وضع ملحوظ تھا، اور شک نہیں کہ انضمام ضمیمہ سے پہلے بھی اس طور پر معنیٔ حرف کا فہم متحقق ہے۔ (یہ جواب اس لیے نہ دیا جائے) کہ شارح کا قول: متی أطلق الخ غایت وضع کی طرف اشارہ ہے اور یہ فہم وضع کی غایت نہیں۔

شرح:

قولہ: [ان لم يكن مفهوماً الخ]

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح کے قول: متی أطلق الخ میں ''متی'' عموم اوقات

کے لیے ہے تو متنی أطلق الخ کا مطلب ہوگا: کلما أطلق الخ یعنی ''جب بھی شیٔ اول کا اطلاق کیا جائے تو اس سے شیٔ ثانی سمجھ میں آئے'' اس طرح تعریف کسی ایک فردِ موضوع پر بھی صادق نہیں آتی؛ کیونکہ عموم اوقات میں وہ اوقات بھی ہیں جن میں شیٔ ثانی پہلے ہی سے مفہوم ہو۔ مثلاً ایک مرتبہ کسی لفظ کا اطلاق کیا گیا اور اس سے معنی سمجھ میں آ گیا پھر جب دوبارہ اسی لفظ کا اطلاق کیا جائے گا تو اس سے معنی مفہوم نہیں ہوگا؛ کیونکہ وہ تو پہلے ہی مفہوم ہو چکا اب اگر دوبارہ اسی معنی کے فہم کی کوشش کی جائے تو تحصیل حاصل لازم آئے گی جو باطل ہے۔

ان لم یکن الخ سے اس شبہ کے دو جواب دیے ہیں، جن کا بیان یہ ہے کہ فہم کے دو معانی ہیں: (۱) حصول صورۃ الشیٔ فی الذھن (۲) القصد و الالتفات یعنی توجہ۔ اب اگر فھم منه الثانی میں ''فھم'' سے مراد پہلا معنی ہے تو عبارت بحذفِ شرط ہے اور تقدیری عبارت یوں ہوگی: فھم منه الثانی ان لم یکن مفھوما یعنی شیٔ ثانی تب سمجھ میں آئے جبکہ وہ پہلے سے مفہوم نہ ہو۔ اور اگر دوسرا معنی مراد ہو تو کوئی اشکال نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ لفظ کا اطلاق جتنی مرتبہ بھی کیا جائے گا اتنی ہی بار شیٔ ثانی کی طرف التفات اور توجہ ہوگی۔ بہرصورت تحصیل حاصل کا شبہ وارد نہیں ہو سکتا۔

اگر کہیے کہ تحصیل حاصل کا شبہ مندفع نہیں ہوا؛ کیونکہ جب پہلی مرتبہ لفظ کا اطلاق کیا گیا تو اس سے معنی مفہوم ہو گیا اور جب دوسری مرتبہ اسی لفظ کا اطلاق کیا جائے گا تو توجہ اور التفات بھی حاصل ہو جائے گا پھر جب تیسری، چوتھی اور پانچویں مرتبہ اسی لفظ کا اطلاق کیا جائے گا تو اب چاہے فہم معنی کا قصد کیا جائے یا التفات اور توجہ کا بہرصورت تحصیل حاصل سے مفر نہیں؛ کیونکہ یہ دونوں چیزیں پہلے سے حاصل ہیں۔ فوقع القرار علی ما عنه الفرار۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ شیٔ اول کا اطلاق چاہے جتنی مرتبہ کیا جائے ہر مرتبہ شیٔ ثانی کی طرف جدید التفات اور توجہ ہوگی؛ کیونکہ التفات الملتفِت بالتفات جدید جائز ہے؛ اس لیے کہ توجہ ہر بار جدید ہو سکتی ہے بخلاف فہم بمعنی اول کے؛ کیونکہ فہمِ جدید کا کوئی معنی نہیں۔

قوله: [و کذا وضع الفعل الخ

وضع کی تعریف مذکور پر شارح علیہ الرحمہ نے ایک اعتراض نقل کیا ہے کہ حرف کی وضع اس سے خارج ہوگئی؛ اس لیے کہ جب مجرد اس کا اطلاق کیا جاتا ہے تو اس کا معنی سمجھ میں نہیں آتا بلکہ جب ضم ضمیمہ کے ساتھ اس کا اطلاق کرتے ہیں تب اس کا معنی سمجھ میں آتا ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے اس اعتراض میں مزید وسعت فرمائی ہے کہ حرف کی طرح فعل کی وضع بھی اس تعریف سے خارج ہوئی؛ اس لیے کہ فعل کا موضوع لہ تین چیزوں کا مجموعہ ہے: (۱) حدث (۲) زمان (۳) کسی بھی فاعل معین کی طرف نسبت۔ اور نسبت پر دلالت کرنے کے اعتبار سے فعل حروف ہی کی طرح ہے؛ کیونکہ جس طرح حرف کا معنی بغیر ضم ضمیمہ کے سمجھ میں نہیں آتا اسی طرح نسبت بھی بغیر ذکر فاعل کے سمجھ میں نہیں آتی؛ کیونکہ نسبت دو چیزوں کے مابین ایک تعلق ہے جس کا تعقل اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک کہ منسوب اور منسوب الیہ دونوں کو ذکر نہ کیا جائے۔ خلاصہ یہ کہ فعل اپنے معنی مطابقی پر دلالت کرنے میں ذکر فاعل کا محتاج ہے لہٰذا اس پر بھی متی أطلق الأول فهم منه الثانی صادق نہیں آتا۔

مزید فرماتے ہیں کہ اسی طرح ان اسماء کی وضع بھی تعریف سے خارج ہوگئی جو معنی حرف کو متضمن ہوتے ہیں۔ جیسے: متی وغیرہ کہ یہ معنی ان شرطیہ کو متضمن ہونے کی وجہ سے ذکرِ شرط و جزاء کا محتاج ہے۔ اسی طرح وہ اسماء بھی تعریف سے خارج ہوگئے جن میں وضع عام اور موضوع لہ خاص ہو۔ جیسے اسمائے اشارات، اسمائے مضمرات اور اسمائے موصولات؛ کیونکہ ان میں سے اول الذکر کا معنی بھی بغیر اشارے کے ملائے یا بغیر مشار الیہ کو ذکر کیے سمجھ میں نہیں آتا، اور ثانی الذکر کا معنی بھی بغیر ذکرِ مرجع کے سمجھ میں نہیں آتا، اور مؤخر الذکر کا معنی بھی بغیر ذکر صلہ کے سمجھ میں نہیں آتا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وضعِ حرف کے خروج کے بارے میں شارح نے دو جواب ذکر کیے ہیں: (۱) پہلا جواب یہ کہ حرف کی وضع، اس تعریف سے خارج نہیں؛ کیونکہ متی أطلق میں اطلاق سے مراد اطلاق صحیح ہے اور حرف کا اطلاق بغیر ضم ضمیمہ کے صحیح نہیں ہے اور جب ضم ضمیمہ کے ساتھ اس کا صحیح اطلاق کیا جائے گا تو ضرور اس کا معنی سمجھ میں آئے گا، لہٰذا کلیہ شرطیہ اس پر صادق ہے۔ (۲) دوسرا جواب یہ کہ اطلاق سے مراد ہے ''اہل زبان کا اپنے محاورات اور بیان مقاصد میں اسے استعمال کرنا'' اور محاوراتِ اہل زبان میں حرف کا استعمال بغیر ضم ضمیمہ کے ہوتا ہی نہیں، اور جب حرف کا استعمال ضم ضمیمہ کے ساتھ ہی ہوتا ہے تو کلیہ شرطیہ اس پر صادق آئے گا۔ تو ان چیزوں کے خروج کے بارے میں کیا جواب ہوگا؟

والجواب عنها كالجواب عن الحرف فرما کر محشی علیہ الرحمہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ ان کے بارے میں بھی وہی جواب ہے جو حرف کے بارے میں ہے۔ یعنی جو دو جوابات شارح نے خروج حرف عن تعریف الوضع کے دیے ہیں وہی دونوں جوابات ان چیزوں کے بارے میں بھی دیے جائیں گے بایں طور کہ تعریف میں اطلاق سے مراد اطلاق صحیح ہے اور فعل کا اطلاق بغیر فاعل کے یا اسم متضمن لمعنی الحرف کا اطلاق بغیر مدخول کے یا مبہمات (اسم اشارہ، اسم ضمیر، اسم موصول) کا

اطلاق بغیر ما یحتاج الیہ (مشارالیہ، مرجع، صلہ) کے صحیح نہیں، اور جب ان سب کا صحیح اطلاق کیا جائے گا تو ان کے معانی بھی سمجھ میں آجائیں گے، لہٰذا یہ کلیہ شرطیہ سے خارج نہیں۔

اور دوسرے جواب کی تقریر یوں ہوگی کہ کسی لفظ کے اطلاق سے مراد یہ ہے کہ اسے اس طرح استعمال کیا جائے جس طرح اہل زبان اسے اپنے محاورات اور بیان مقاصد میں استعمال کرتے ہیں۔ اور شک نہیں کہ جب ان کا استعمال اسی طرح کیا جائے گا جس طرح اہل زبان کرتے ہیں تو ان معانی بھی سمجھ میں آئیں گے؛ کیونکہ اہل زبان ان الفاظ کا استعمال بغیر ذکرمایحتاج الیہ کے نہیں کرتے۔

اگر کہیے کہ جس طرح تعریفِ وضع پر وضعِ حرف سے نقض وارد ہوتا ہے اسی طرح وضعِ مشترک سے بھی نقض وارد ہوتا ہے؛ کیونکہ قرینے کے ساتھ مشترک کو کسی ایک معنی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے تو دوسرا معنی اس سے مفہوم نہیں ہوتا ہے؛ حالانکہ اس دوسرے معنی کے لیے بھی اسے وضع کیا گیا ہے لہٰذا اس دوسرے معنی کے اعتبار سے تعریف اس پر صادق نہ آئی؛ کیونکہ اطلاق تو پایا جارہا ہے مگر معنی مفہوم نہیں ہورہا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اطلاقِ مشترک کے وقت اس کے جمیع معانی مفہوم ہوتے ہیں بشرطیکہ تخصیص کا علم ہو، مگر بوجہ قرینہ اس سے کسی ایک معنی کا قصد کیا جاتا ہے اور ایک معنی مراد لیا جاتا ہے اور ارادۂ معنیٔ واحد' دلالت علی الثانی کے منافی نہیں۔ کما لا یخفی.

اگر کہیے کہ تعریفِ وضع میں اطلاق کو صحیح کی قید سے مقید کرنا فضول اور بے فائدہ ہے؛ کیونکہ مثلاً: ''مِنْ حَرْفُ جَرٍّ'' میں ''من'' کا اطلاق صحیح ہے مگر اس کے باوجود اس کا معنی یعنی ابتداء سمجھ میں نہیں آتا لہٰذا خروجِ وضعِ حرف کا اشکال اب بھی باقی رہا۔ فتقیید کم الاطلاق بالصحیح لا یسمن ولا یغنی من جوع.

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اطلاق صحیح سے مراد وہ اطلاق صحیح ہے جو ارادۂ شیٔ ثانی (موضوع لہ) کے لیے کیا جائے اور مذکورہ مثال میں اگرچہ اطلاق صحیح ہے مگر ارادۂ شیٔ ثانی کے لیے نہیں بلکہ ارادۂ لفظ کے لیے ہے، لہٰذا اشکال کی گنجائش نہیں ہے۔

اگر کہیے کہ محشی کے بیان سے واضح ہے کہ جس طرح تعریفِ وضع سے وضعِ حروف خارج ہوجاتی ہے اسی طرح فعل، اسم متضمنِ معنیٔ حرف اور مبہمات کی وضع بھی اس سے خارج ہوجاتی ہے تو شارح نے صرف اول کا جواب کیوں ذکر کیا باقی کا جواب کیوں نہیں دیا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ حرف، ضمِ ضمیمہ کا محتاج ہونے میں کامل ہے جبکہ فعل اور اسمائے مبہمات وغیرہا بنسبت حرف کے ضمِ ضمیمہ کے کم محتاج ہیں، تو گویا حرف اس اعتبار سے اصل ہوا اور باقی الفاظِ مذکورہ اس کی فرح ہوئے اور جب اصل کا ذکر کردیا تو فرع کا حکم اس سے خود بخود معلوم ہو جائے گا۔ ولذلک یقال: انّ ذکر الأصل یغنی عن ذکر الفرع.

قوله: [ولا یجاب بأن الفهم اللازم الخ]

شارح علیہ الرحمہ نے وأجیب الخ سے وضع حرف کے خروج کا پہلا جواب نقل کیا ہے جسے تفصیلاً اوپر ذکر کر دیا گیا ہے کہ تعریفِ وضع میں اطلاق سے مراد اطلاق صحیح ہے اور حرف کا اطلاق بغیر ضم ضمیمہ کے صحیح نہیں اور جب ضم ضمیمہ کے ساتھ اس کا صحیح اطلاق کیا جائے گا تو کلیہ شرطیہ اس پر صادق آئے گا، لہٰذا حرف کی وضع تعریف سے خارج نہیں ہوگی۔

بعض شارحین نے اسی اعتراض کا ایک اور جواب دیا ہے جسے محشی علیہ الرحمہ نے ولا یجاب الخ سے بیان فرمایا ہے۔ لیکن اس جواب کی توضیح سے پہلے بطور تمہید دو باتوں کا خیال میں رہنا ضروری ہے پہلی بات یہ کہ واضع جب کسی لفظ کو بوضع عام وضع کرتا ہے تو وہ لفظ جزئیات کثیرہ کے مقابلے میں موضوع ہوتا ہے مگر بوقت وضع وہ تمام جزئیات بخصوصہا ملحوظ نہیں ہوتیں؛ کیونکہ ایک وقت میں ان تمام جزئیات کا ملحوظ ہونا متصور نہیں، بلکہ ایک امر کلی ملحوظ ہوتا ہے جس کے تحت وہ تمام جزئیات آجاتی ہیں۔ مثلاً لفظ ''من'' کو واضع نے کثیر ابتداءاتِ جزئیہ کے لیے وضع کیا ہے جو ناقابل شمار ہیں لیکن بوقت وضع ایک امر کلی یعنی مطلق ابتداء ملحوظ تھی اور اسی کے ضمن میں لفظ ''من'' کو تمام ابتداءات جزئیہ کے لیے وضع کرلیا، یہی حال ان تمام موضوعات کا ہے جن میں وضع عام اور موضوع لہ خاص ہو۔

اور دوسری بات یہ کہ جب ایسے کسی لفظ موضوع کا مطلقاً بھی اطلاق کیا جائے گا تو اس سے اس طور پر معنی ضرور مفہوم ہوگا جس طور پر بوقت وضع ملحوظ تھا یعنی کلی اور اجمالی طور پر۔

اب توضیح جواب یہ ہے کہ وضع کی تعریف میں جو کہا گیا ہے کہ جب بھی پہلی شئ کا اطلاق کیا جائے تو اس سے شئ ثانی سمجھ میں آجائے یعنی ادراک موضوع کے وقت فہمِ معنی لازم ہے تو اس سے مراد معنی کا اس طور پر فہم ہے جس طور پر بوقت وضع وہ ملحوظ تھا اور بلاشبہ ضم ضمیمہ سے پہلے بھی اس طور پر اطلاق لفظ سے معنی کا مفہوم ہونا حروف اور مبہمات میں بھی متحقق ہے؛ کیونکہ ضم ضمیمہ کی حاجت تو ان کے معانی جزئیہ کے فہم کے لیے ہوتی ہے نہ کہ معانی کلیہ کے فہم کے لیے، لہٰذا ان تمام الفاظ پر بھی کلیہ شرطیہ صادق ہے۔ فلا تخرج عن التعریف.

لیکن محشی علیہ الرحمہ نے لا یجاب بأنّ الفهم اللازم الخ سے اس جواب کی تردید کی ہے کہ اس طرح جواب دینا کہ "ادراک موضوع سے اسی طور پر معنی کا سمجھنا ضروری ہے جس طور پر وہ بوقت وضع ملحوظ تھا" صحیح نہیں۔ گویا یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شارح نے اُس جواب سے عدول کیوں فرمایا ہے جو بعض شارحین نے ذکر کیا ہے؟ لا یجاب الخ سے محشی نے جواب کی طرف اشارہ فرمادیا کہ شارح نے اس جواب سے اس لیے عدول کیا ہے کہ یہ جواب مردود ہے۔

قوله: [لأنّ قوله: متى أطلق آه اشارة الخ]

اس عبارت سے سابق تردید کی وجہ اور علت بیان فرمارہے ہیں گویا یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ تردید اس قول کی ہوتی ہے جس میں کوئی خلل اور خرابی ہو سابق جواب میں کونسا خلل ہے جس کی بناء پر اسے رد کر دیا گیا؟

لأنّ قوله: متى أطلق آه اشارة الخ فرما کر اس کا جواب دیدیا، جس کا بیان یہ ہے کہ اگرچہ واضع کسی لفظ کو جزئیات کثیرہ کے لیے کسی مفہوم کلی کے ضمن میں وضع کرے مگر اس لفظ کو وضع کرنے کا مقصود یہ نہیں ہوتا کہ اس سے امر کلی اور اجمالی سمجھا جائے بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس سے وہ جزئی سمجھی جائے جو امر کلی کے تحت داخل ہے۔ اور شارح علیہ الرحمہ کے قول: متى أطلق أو أحسّ الشيء الأوّل فهم منه الشيء الثاني میں وضع کی غایت یعنی مقصود واضع کی طرف اشارہ ہے؛ کیونکہ تخصیص شئ بشئ پر مرتب ہونے والا اثر اور نتیجہ یہی ہے کہ جب پہلی چیز محسوس کی جائے تو اس سے دوسری بھی مفہوم ہو جائے اور اس عبارت میں یہی بیان کیا گیا ہے لہذا یہ غایتِ وضع کی طرف اشارہ ہے اور پُر ظاہر کہ وضع کی غایت امر کلی کا انفہام نہیں بلکہ امر جزئی کا انفہام ہے۔ کما عرفت. خلاصہ یہ کہ جوابِ مردود میں یہی خلل ہے کہ اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ غایتِ وضع 'انفہامِ امر کلی ہے۔ ولیس کک.

قوله: (ولا يبعد أن يقال) يعني: أنه لا حاجة إلى تقييده؛ فإنّ المتبادر من الإطلاق الاستعمال في المقاصد والاستعمال فيها لا يكون بدون الضميمة. قوله: (المعنى ما يقصد بشيء) ويراد به صريحاً أو ضمناً أو تبعاً سواء كانت بحسب الوضع أو لا، فدخل فيه المعنى المطابقيّ والتضمنيّ والالتزاميّ وغيرها كما إذا سعلت وأردت به

حضورک، وقال بعضهم: المعنى ما يصحّ أن يقصد بشيء. قوله: (اسم مكان) من مصدر المعلوم أو المجهول.

ترجمہ:

قولہ: (اور بعید نہیں کہ یوں کہا جائے) مراد یہ ہے کہ اطلاق کو مقید کرنے کی کوئی حاجت نہیں؛ کیونکہ اطلاق سے متبادر استعمال فی المقاصد ہے اور مقاصد میں حرف کا استعمال بغیر ضم ضمیمہ کے ہوتا ہی نہیں۔ قولہ: (معنی وہ جس کا کسی شئ سے قصد کیا جائے) اور اس سے صریحا یا ضمنا یا تبعا مراد ہو چاہے وضع کے اعتبار سے ہو یا نہ، لہذا معنی کی تعریف میں معنیٔ مطابقی و تضمنی والتزامی وغیرہا داخل رہیں گے، جیسے تو کھانسے اور اس سے اپنے حاضر ہونے پر دلالت کا ارادہ کرے۔ اور بعض نحات فرماتے ہیں: معنی وہ ہے جس کا کسی شئ سے قصد کرنا صحیح ہو۔ قولہ: (اسم مکان ہے) مصدر معلوم سے یا مجہول سے۔ قولہ: (یا مصدر میمی ہے) معلوم یا مجہول۔

شرح:

قول الشارح: [ولا يبعد أن يقال الخ]

یہ خروجِ وضعِ حرف کا دوسرا جواب ہے جسے پہلے تفصیلاً بیان کر دیا گیا ہے کہ اطلاق الفاظ سے مراد یہ ہے کہ اہل زبان انہیں اپنے محاورات اور بیان مقاصد میں استعمال کریں اور اہلِ زبان، حروف کا استعمال بغیر ضمِ ضمیمہ کے نہیں کرتے لہٰذا حرف کی وضع تعریف میں داخل رہے گی اور کسی قید اضافی کے اعتبار کی حاجت بھی نہیں ہوگی۔

قولہ: [يعني أنه لا حاجة الى تقييده الخ]

معترض کہتا ہے کہ شارح نے دوسرے جواب کو لا يبعد أن يقال الخ سے بیان کیا ہے جس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اس جواب میں تو بعد نہیں ہے مگر پہلے جواب میں بعد ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پہلے جواب میں کونسا بعد ہے؟ اور دوسرے جواب میں وہ کس طرح نہیں۔

يعني أنه لا حاجة الخ سے اس کا جواب دیا ہے کہ شارح کی مراد عدمِ بعد سے یہ ہے کہ اس دوسرے جواب میں اطلاق کو کسی قید زائد سے مقید کرنے کی حاجت نہیں ہے؛ کیونکہ اس جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ اطلاق لفظ سے مراد یہ ہے کہ اہل

زبان اسے اپنے محاورات اور بیان مقاصد میں استعمال کریں، اور اہل زبان اپنے محاورات میں حرف کا استعمال بغیر ضمِ ضمیمہ کے کرتے ہی نہیں اس سے یہ واضح ہو گیا کہ بغیر ضمِ ضمیمہ کے حرف کا اطلاق، درحقیقت اطلاق نہیں لہٰذا یہ کہنے کی حاجت نہ رہے گی کہ اطلاق سے مراد اطلاق صحیح ہے۔ بخلاف پہلے جواب کے کہ اس میں اطلاق کو اطلاقاً صحیحاً کی قید سے مقید کیا گیا ہے اور اس میں یہی بعد ہے؛ کیونکہ جب بغیر تقیید کے جواب ممکن ہے تو ایسا جواب جس میں قید کا اضافہ کیا گیا ہو، امرِ غیر محتاج الیہ پر مشتمل کہلائے گا۔

قوله: [فانّ المتبادر من الاطلاق الخ]

یہ عدمِ حاجتِ تقیید کی وجہ اور دلیل ہے جس سے مقصود ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر أطلق میں تقیید مطلقاً غیر محتاج الیہ ہے تو دوسرا جواب بھی اس اشتمال علی الأمر الغیر المحتاج الیه سے مبرا نہیں ہے؛ کیونکہ جس طرح جواب اول میں اطلاق صحیح کی قید ہے اسی طرح جواب ثانی میں بھی اطلاق فی المحاورات کی قید ہے تو اس اشتمال میں یہ دونوں ہی جوابات برابر ہوئے پھر ان میں سے ایک کی توثیق اور دوسرے کی تضعیف چہ معنی دارد؟

فانّ المتبادر الخ فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ دوسرے جواب میں قید نہیں ہے؛ کیونکہ اطلاق سے متبادر استعمال فی المقاصد ہے اور تبادر اس بات کی علامت ہے کہ اطلاق کا معنی ہی استعمال فی المقاصد ہے اور خود شی کا اپنا معنی شی کے لیے قید نہیں کہلاتا، بخلاف اطلاق صحیح کے کہ یہ اطلاق سے متبادر نہیں ہے لہٰذا ''اطلاق صحیح'' اطلاق کا معنی نہیں ہوگا تو یہ اس کے لیے قید بنے گا۔

خیال رہے کہ ''صحیح'' اطلاق کے لیے قید اس صورت میں بنے گا جبکہ ''متی أطلق'' سے مراد متی أطلق اطلاقًا صحیحاً لیا جائے، اور اگر یوں کہا جائے کہ متی أطلق میں اطلاق مطلق ہے اور اس سے مراد اطلاق صحیح ہے تو اس صورت میں یہ قید نہیں بنے گا؛ کیونکہ قاعدہ ہے: المطلق اذا أطلق یراد به الفرد الکامل اور اطلاق کے فردِ کامل سے مراد یہی اطلاق صحیح ہے، اس تقدیر پر چونکہ اطلاق کا معنی ہی ''اطلاق صحیح'' ہوا لہٰذا یہ اس کے لیے قید نہیں بن سکتا۔ فتأمل. اس نکتے کی طرف ایک لطیف اشارہ، شارح اور محشی علیہما الرحمہ دونوں کے کلام میں موجود ہے اور وہ یہ کہ ان میں سے کسی نے بھی تقیید کی نسبت، مجیبِ اول کی طرف نہیں ہے۔ اشارة الی جواز الاحتمالین.

قوله: [والاستعمال فیها لا یکون الخ]

اس عبارت میں اشارہ ہے کہ شارح کے قول: المراد باطلاق الألفاظ أن يستعملها أهل اللسان في محاوراتهم وبيان مقاصدهم فلا حاجة الى اعتبار قيد زائد میں کبری محذوف ہے اور دراصل یہ نتیجہ (فلا حاجة الخ) دو مقدمات کے ملاحظہ پر متفرع ہے جن میں سے صغری (اطلاق اللفظ استعمال أهل اللسان في المقاصد) کو شارح علیہ الرحمہ نے ذکر کیا ہے اور کبری (الاستعمال لا يكون بدون ضمّ ضميمة) کو بوجہ ظہور حذف کر دیا، لہذا نتیجہ ہوگا: اطلاق اللفظ لا يكون بدون الضميمة فلا حاجة الى الاعتبار قيد زائد.

قول الشارح: [المعنى ما يقصد بشئ]

چونکہ توضیح معرّف، وظائف شرح سے ہے، اور معرّف کی توضیح، معرّف کی توضیح سے ہوتی ہے اور معرّف کی توضیح اجزائے معرّف کی توضیح سے ہوتی ہے اس لیے شارح علیہ الرحمہ تعریف کلمہ کے اجزائے اربعہ میں سے ہر ایک کی الگ الگ توضیح فرما رہے ہیں، اس سے پہلے دو اجزاء: ''لفظ'' اور ''وضع'' کی توضیح فرما چکے ہیں اب تیسرے جزء: ''معنی'' کی توضیح فرما رہے ہیں۔ چنانچہ المعنى ما يقصد بشئ سے اولاً معنی کا اصطلاحی معنی بیان فرمایا ہے اور فهو إمّا مفعل الخ سے ثانیاً اس کا لغوی معنی بیان کیا ہے۔

اگر کہیے کہ مناسب یہ تھا کہ شارح علیہ الرحمہ بیانِ معنیٔ لغوی کو بیانِ معنیٔ اصطلاحی پر مقدم فرماتے؛ کیونکہ لغت، اصطلاح پر مقدم ہے اور جو چیز وجود میں مقدم ہو اسے ذکر میں بھی مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ ليطابق الوضع الطبع في التقديم حينئذ.

تو اس کا جواب یہ ہے کہ معنی کے معنیٔ لغوی میں تطویل ہے بخلاف اس کے معنیٔ اصطلاحی کے کہ اس میں تطویل نہیں ہے اور امر غیر مطول کو امر مطول پر مقدم کرنا علماء میں شائع وذائع ہے اور اسی بناء پر شارح علیہ الرحمہ نے معنیٔ اصطلاحی کو معنیٔ لغوی پر بیان میں مقدم فرما دیا اگرچہ نفس الامر اور واقع میں معاملہ اس کے برعکس ہے۔

اگر کہیے کہ شارح ہندی نے معنی کا اصطلاحی معنی یہ بیان کیا ہے: ما يقصد باللفظ لہذا شارح کا بیان کردہ معنی اس کے خلاف ہے؛ کیونکہ اِس میں ''لفظ'' ماخوذ ہے جو خاص ہے اور اُس میں ''شئ'' ماخوذ ہے جو عام ہے؛ کیونکہ شئ، لفظ اور غیر لفظ جیسے دوال اربعہ وغیرہ سب کو شامل ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ شارح جامی کا مقصود مطلقاً معنی کی تفسیر کرنا تھا خواہ لفظ کا ہو یا غیر لفظ کا اس لیے انہوں نے تعریف میں امر عام یعنی ''شئ'' کو لیا ہے اور شارح ہندی کا مقصود بقرینۂ مقام خاص طور پر لفظ کے معنی کی تفسیر کرنا تھا اس

لیے انہوں تعریف میں خاص طور پر ''لفظ'' کو ذکر کیا ہے۔ فارتفع التخالف من البین لاختلاف النظرین ولکل وجهة هو مولّيها.

قوله: [ویراد به صریحاً أو ضمناً أو تبعاً]

یہ عبارت دو اعتراضات کا دفعیہ ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ شارح کا قول: المعنى ما يقصد بشيء فاسد ہے؛ کیونکہ قصد بمعنی ''کسر'' آتا ہے یعنی ''توڑنا'' جیسے کہا جاتا ہے: قصدت العود قصدة یعنی میں نے لکڑی کو توڑ دیا۔ نیز کہا جاتا ہے: تقصّدت الرماح یعنی نیزے ٹوٹ گئے۔ جیسا کہ ''قاموس'' اس معنی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ لہذا شارح کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ ''معنی وہ ہے جسے کسی چیز سے توڑا جائے''۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں اس معنی کا کوئی معنی نہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مذہب مناطقہ کے مطابق قصد صرف معنی مطابقی کا ہوسکتا ہے اور معنی تضمنی اور معنی التزامی محض ضمناً اور تبعاً ملحوظ ہو سکتے ہیں؛ کیونکہ معنیٔ تضمنی و معنیٔ التزامی، معنیٔ مطابقی کے تابع ہوتے ہیں اب اگر ''قصد'' معنی تضمنی و التزامی کے ساتھ متعلق ہو تو تابع کا بغیر متبوع کے پایا جانا لازم آئے گا اور تابع اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے بغیر متبوع کے نہیں پایا جا سکتا لہذا قصد صرف معنیٔ مطابقی کے ساتھ خاص ہے اور جب قصد معنی مطابقی کے ساتھ خاص ہے تو ما یقصد بشیٔ سے وہی معنی مفہوم ہوگا جو مطابقی ہو لہذا معنی تضمنی اور معنی التزامی، معنی کی مذکورہ تعریف سے خارج ہو جائیں گے؛ حالانکہ یہ دونوں معانی بھی معنی کے معنیٔ اصطلاحی کے افراد میں سے ہیں، تو تعریف اپنے افراد کو جامع نہ ہوئی۔

محشی علیہ الرحمہ نے ما یقصد بشیٔ کی تفسیر یراد به صریحاً الخ سے فرما کر واضح فرما دیا کہ یہاں قصد بمعنی ارادہ ہے؛ کیونکہ قصد کبھی بمعنی ارادہ بھی آتا ہے۔ جیسا کہ ''شمس العلوم'' میں ہے: ''القصد قد یجیء بمعنی الارادة''۔ اور ارادہ عام ہے خواہ صریحاً ہو جیسے معنی مطابقی میں ہوتا ہے، یا ضمناً ہو جیسے معنی تضمنی میں ہوتا ہے، یا تبعاً ہو جیسے معنی التزامی میں ہوتا ہے۔ لہذا دونوں اعتراضات دفع ہو گئے۔

خیال رہے کہ اعتراض ثانی خاص طور پر مذہب مناطقہ کی رو سے وارد ہوتا ہے؛ کیونکہ جمہور اہل عربیہ کے نزدیک جمیع معانی میں معتبر ہوتا ہے خواہ معنی مطابقی ہو یا تضمنی ہو یا التزامی ہو؛ کیونکہ یہ حضرات اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ معنی تضمنی و معنی التزامی، معنی مطابقی کے تابع ہیں، لہذا بالقصد یہ معانی ملحوظ ہو سکتے ہیں اور تابع کا بغیر متبوع کے پایا جانا لازم نہیں آئے گا۔

ایک تیسرا اعتراض یہ بھی ہوسکتا تھا کہ قصد کا استعمال وہاں ہوتا ہے جہاں پر وہ چیز جس کے ساتھ قصد متعلق ہے مقصود

بالذات ہو ضمنی اور تبعی نہ ہو، لہٰذا مایقصد بشئ میں صرف معنی مطابقی داخل ہوگا اور معنی تضمنی و التزامی اس سے خارج ہو جائیں گے اور تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہوگی۔

مذکورہ عبارت محشی سے اس کا بھی دفعیہ ہوگیا کہ یہاں قصد بمعنی ''ارادہ'' ہے اور ارادہ' مراد بالذات کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ضمنی اور تبعی کا بھی ہوسکتا ہے اور یہاں ایسا ہی ہے کہ ارادہ عام ہے صریحی کا ہو، ضمنی کا ہو یا تبعی کا ہو، لہٰذا تعریف جامع للافراد ہے۔

قوله: [سواء كان بحسب الوضع أو لا]

یہ بھی ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ معنی کی تعریف افراد معنی کو جامع نہیں ہے؛ کیونکہ اس سے معنی طبعی اور معنی عقلی خارج ہو گئے؛ اس لیے کہ ما یقصد بشئ میں قصد سے متبادر الی الفہم وہ قصد ہے جو بواسطہ وضع ہو نہ کہ وہ جو بواسطہ غیر وضع ہو لہٰذا اس میں معنیٔ مطابقی و تضمنی و التزامی تو داخل ہوں گے؛ کیونکہ ان معانی کا قصد بواسطہ وضع ہوتا ہے لیکن معنیٔ طبعی، معنیٔ عقلی اور معنیٔ مجازی اس سے خارج ہو جائیں گے؛ کیونکہ ان معانی کا قصد بواسطہ وضع نہیں ہوتا؛ حالانکہ یہ معانی بھی معنیٔ اصطلاحی کے افراد میں سے ہیں لہٰذا تعریف معنی' معنی کے تمام افراد کو جامع نہ ہوئی۔

سواء كان الخ سے قصد میں تعمیم بیان فرما کر اس اعتراض کو دفع فرمادیا کہ یہاں قصد عام ہے خواہ بحسب الوضع ہو یعنی وضع کے اعتبار سے اور وضع کے واسطے سے ہو جیسے مذکورۃ الصدر معانی ثلاثہ میں ہوتا ہے یا وضع کے اعتبار اور واسطے سے نہ ہو بلکہ غیر وضع مثلاً طبیعت یا عقل یا قرینے کے واسطے سے ہو جیسے مؤخر الذکر تینوں معانی میں ہوتا ہے لہٰذا تعریف جامع للافراد ہے۔

اگر کہیے کہ شارح نے معنی کی اس تعریف سے کیوں عدول کیا ہے جو کتب منطق میں بیان کی جاتی ہے یعنی: المعاني هي الصور الذهنية من حيث وضع الألفاظ بازائها؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ معنی اصطلاحی عام ہے چاہے وضعی ہو، طبعی ہو یا عقلی ہو جبکہ مذکورہ تعریف صرف معنی وضعی کو شامل ہے یعنی معنی مطابقی و تضمنی و التزامی کو نہ کہ معنی طبعی و عقلی و مجازی کو لہٰذا شارح علیہ الرحمہ نے اسے ترک فرمادیا۔

قوله: [فدخل فيه المعنى المطابقي والتضمني والالتزامي وغيرها]

ماقبل میں محشی علیہ الرحمہ نے ویراد به الخ اور سواء كان الخ سے دو تعمیمات بیان فرمائی تھیں۔ اس عبارت میں

لف ونشر مرتب کے طور پر اُن میں سے ہر ایک پر تفریع فرمائی ہے۔ چنانچہ دخل فیه المعنی الخ تعمیم اول پر متفرع ہے اور وغیرھما تعمیم ثانی پر متفرع ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب ارادہ عام ہے صریحاً ہو، ضمناً ہو یا التزاماً ہو تو تعریف میں معنی مطابقی، معنی تضمنی اور معنی التزامی داخل ہو جائیں گے اور جب اس میں بھی عموم ہے کہ قصد بواسطہ وضع ہو یا بواسطہ غیر وضع ہو تو تعریف میں معنی طبعی، معنی عقلی اور معنی مجازی بھی داخل ہو جائیں گے اور معنی اصطلاحی کی تعریف تمام افرادِ معنی اصطلاحی کو جامع اور دخول غیر سے مانع ہو جائے گی۔

قوله: [كما اذا سعلت واردت به حضورك]

سعلت: صیغہ واحد مذکر مخاطب، فعل ماضی مثبت معروف، ثلاثی مجرد، صحیح، از باب نصر، سعل یسعل سعالا بمعنی "سُرفه کردن" یعنی "کھانسنا" یا "کھنکارنا" ہے۔

اس عبارت سے مقصود "وغیرھا" سے جن معانی کی طرف اشارہ کیا ہے ان میں سے معنی عقلی کی مثال بیان کرنا ہے کہ جب تو کھانسے اور اس سے اپنے حاضر ہونے کا ارادہ کرے تو تیرا "حضور" معنی عقلی اور مدلول عقلی ہوگا اور کھانسنے کی دلالت تیرے حضور پر عقلیہ کہلائے گی۔

اگر کہیے کہ ہم نہیں مانتے کہ کھانسنے کی دلالت حضور پر عقلی ہے؛ کیونکہ دلالت عقلیہ میں اثر سے مؤثر یا مؤثر سے اثر کی طرف انتقال ہوتا ہے اور "کھانسنا" حضور کے لیے نہ اثر ہے نہ مؤثر، پھر یہ دلالت عقلیہ کیسے ہو سکتی ہے!

تو اس کا جواب یہ ہے کہ "کھانسنا" اگرچہ نفس الامر اور واقع میں "حضور" کی علت نہیں مگر جب کھانسنے سے حضور کا ارادہ کیا جائے گا تو "ارادۂ حضور" کے لیے "کھانسنا" ضرور علت ہوگا۔ اسی لیے محشی علیہ الرحمہ نے واردت به حضورك فرمایا ہے۔

اگر کہیے کہ "وغیرھما" سے محشی نے معنی عقلی، طبعی اور مجازی کی طرف اشارہ کیا ہے تو مثال صرف معنی عقلی کی کیوں ذکر کی ہے باقی معانی کی مثالیں کیوں بیان نہیں فرمائی؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ بوجہ شہرت باقی معانی کی مثالوں کو طلبہ کے فہم پر چھوڑ دیا ہے۔

قوله: [قال بعضهم: المعنى الخ]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ معنی کی یہ تعریف: ما یقصد بشیٔ اپنے افراد کو جامع نہیں؛ اس

لیے کہ اس میں دو چیزیں ماخوذ ہیں: (۱) قصد (۲) اس کا کسی شئ سے ہونا۔ لہٰذا اس سے وہ تمام معانی خارج ہو جائیں گے جن میں قصد منتفی ہے اس طرح کہ لفظ کو کسی معنی کے لیے وضع تو کیا گیا مگر اس لفظ سے اس معنی کا قصد نہیں کیا جاتا۔ جیسے لفظ ''هذا'' کہ یہ بر مذہبِ بعض، مفہوم کلی کے لیے موضوع ہے مگر اس سے مفہوم کلی کا قصد نہیں کیا جاتا؛ کیونکہ اگر چہ یہ مفہوم کلی کے لیے موضوع ہے مگر اس شرط کے ساتھ ہے کہ اس کا استعمال جزئیات میں ہو۔ لہٰذا اس میں قصد، جزئیات سے متعلق ہوگا نہ کہ مفہومِ کلی کے ساتھ؛ حالانکہ یہ مفہومِ کلی بھی اسی لفظ کے اعتبار سے ''معنیٰ'' ہے۔ جو تعریف سے خارج ہو گیا۔

اسی طرح تعریف سے وہ تمام معانی بھی خارج ہو گئے جن کا قصد تو کیا جائے مگر کسی شئ سے نہ کیا جائے۔ جیسے نفس بغیر کسی لفظ وغیرہ کے معنیٰ ''حیوان ناطق'' کی طرف متوجہ ہو، تو باوجود دیکہ ملتفت الیہ معنی ہے ما یقصد بشيء اس پر صادق نہیں۔

محشی علیہ الرحمہ نے قال بعضهم الخ سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ بعض علماء نے فرمایا ہے کہ شارح کے قول: ما يقصد بشيء کا معنی ہے: ما يصحّ أن يقصد بشيء یا بالفاظ دیگر ما من شانه أن يقصد بشيء یعنی معنی وہ ہے جس کا کسی شئ سے قصد کرنا صحیح ہو یا جس کی شان یہ ہو کہ کسی شئ سے اس کا قصد کیا جا سکے، بالفعل کسی شئ سے اس کا قصد کیا جانا ضروری نہیں ہے لہٰذا تمام معانی مذکورہ فی الاعتراض تعریف میں داخل رہیں گے؛ کیونکہ مثلاً لفظ ''هذا'' سے اس کے مفہوم کلی کا قصد کرنا صحیح ہے یا اِس سے اُس کا قصد کیا جا سکتا ہے، لہٰذا تعریف ان تمام معانی پر صادق ہے۔

اگر کہیے کہ اگر ما يقصد بشيء سے مراد ما يصحّ أن يقصد بشيء ہو تو تعریف اگر چہ اپنے افراد کو جامع ہو جائے گی مگر دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی؛ کیونکہ مثلاً لفظ ''زید'' سے ''جدار'' کا قصد کرنا بھی صحیح ہے یا اِس سے اُس کا قصد کیا جا سکتا ہے تو ''جدار'' بھی لفظ ''زید'' کا معنی ہو جائے گا؛ حالانکہ لفظ ''زید'' کے اعتبار سے ''جدار'' معنی نہیں ولا قائل به أحد من العالمین فضلاً عن العالمین لہٰذا تعریف، دخولِ غیر سے مانع نہ ہوئی۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ما يصح الخ میں صحت سے مراد وہ صحت ہے جو کسی علاقہ معتبرہ کے سبب سے ہو جیسے علاقہ وضع، علاقہ طبع اور علاقہ عقل وغیرہا، اور ''جدار'' اور لفظ ''زید'' کے مابین ان علاقوں میں سے کچھ بھی نہیں لہٰذا لفظ ''زید'' سے ''جدار'' کا قصد کرنا ہی صحیح نہیں اور تعریف کی رو سے بھی ''جدار'' لفظ ''زید'' کا معنی نہیں ٹھہرتا لہٰذا تعریف دخول غیر سے بھی مانع ہے۔

علی سبیل الفرض یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر لفظ ''زید'' سے ''جدار'' کا قصد ہو سکے گا تو یہ اس کا معنی ہی

ہوگا ایسی صورت میں اگر تعریفِ معنی اس پر صادق آتی ہے تو ضرور آنی بھی چاہیے کہ وہ غیر نہیں۔

قول الشارح: [اسم مكان]

شارح علیہ الرحمہ نے ''معنی'' کا اصطلاحی معنی بیان فرمانے کا بعد لفظ ''معنی'' کی لغوی تحقیق بایں الفاظ فرمائی ہے: فهو امّا مفعل اسم مكان بمعنى المقصد أو مصدر ميمى بمعنى المفعول أو مخفّف معنيّ اسم مفعول كمرميّ. اس لغوی تحقیق سے مقصود علامہ ابن حاجب کی عبارت: الكلمة لفظ وضع لمعنى میں ''معنی'' پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ مصنف کی اس عبارت میں لفظ ''معنی'' تین حال سے خالی نہیں: (۱) اسم ظرف ہو۔ (۲) مصدر میمی ہو۔ (۳) اسم مفعول ہو۔ اور یہ تینوں احتمالات باطل ہیں؛ اس لیے کہ اگر یہ اسم ظرف ہو تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ: ''کلمہ وہ لفظ ہے جو جائے قصد یا وقتِ قصد کے لیے وضع کیا گیا ہو''۔ یہ معنی اس لیے باطل ہے کہ کلمہ وہ لفظ نہیں جو مکان قصد یا زمان قصد کے لیے موضوع ہو بلکہ وہ ہے جو مقصود کے لیے موضوع ہوتا ہے۔

اور اگر یہ مصدر میمی ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ: ''کلمہ ایسا لفظ ہے جو قصد کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہو''۔ اور یہ معنی بھی فاسد ہے۔ لما ذكرنا.

اور اگر یہ اسم مفعول ہو تو اگرچہ معنیٔ عبارت مستقیم ہوگا مگر خود یہ صیغہ (معنی) اس احتمال کی مساعدت نہیں کرتا؛ کیونکہ ثلاثی مجرد سے اسم مفعول ''مفعول'' کے وزن پر آتا ہے اور ''معنی'' اس وزن پر نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے معنی کی مذکورہ لغوی تحقیق میں یہ بیان فرمایا ہے کہ معنی میں یہ تینوں احتمالات درست ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: معنی یا تو مفعل کے وزن پر اسم مکان (ظرف) ہے بمعنی ''مقصِد'' ہے یا مصدر میمی ہے اور ان دونوں صورتوں میں وہ دونوں خرابیاں لازم نہیں آئیں گی جو معترض نے بیان کی ہے؛ اس لیے کہ ان دونوں صورتوں میں (اسم مکان ہو یا مصدر میمی) یہ بمعنی مفعول ہوگا؛ کیونکہ جب اسم ظرف یا مصدر کا استعمال ان کے اپنے معنی اصلی میں متعذر ہو تو ان کی تاویل کی جائے گی جیسے کہتے ہیں: هذا مشرب عذب، ذلك مركب فاره وغیرہما۔ کہ ان میں مشرب اور مرکب کو مشروب اور مرکوب کی تاویل میں لیا جاتا ہے اسی طرح ما نحن فيه میں ''معنی'' چاہے ظرف ہو یا مصدر میمی ہو دونوں صورتوں میں یہ اسم مفعول کے معنی ہوگا۔

یامرمیّ کی طرح معنیّ اسمِ مفعول کا مخفف ہے یعنی ''معنیّ'' اسمِ مفعول ہے کا صیغہ ہے اور مفعول کے وزن پر ہی ہے؛ کیونکہ یہ اصل میں مرمیّ کی طرح معنیّ ہے اور معنیّ اصل میں ''معنوی'' بروزن ''مفعول'' تھا بقاعدہ ''سیود'' واو کو یاء سے بدل کر یاء کو یاء میں مدغم کر دیا گیا اور باقتضاء یاء ضمہ ماقبل کو کسرہ سے بدل دیا گیا تو یہ ''مـعـنـیّ'' ہو گیا، پھر خلاف قیاس ایک یاء کو تخفیفاً حذف کر کے کسرۂ نون کو فتحہ سے بدل دیا گیا، اب یاء متحرک بوجہ انفتاحِ ماقبل الف سے بدل گئی اور الف بوجہ التقاء ساکنین ساقط ہو گیا تو یہ ''معنًی'' بن گیا۔

اب یہاں چند اشکالات ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ آپ نے ظرف اور مصدر کو مفعول کی تاویل میں لیا ہے یہ خلاف اصول ہے؛ کیونکہ اصول یہ ہے کہ مؤول عنہ اور مؤول الیہ میں کسی علاقے کا ہونا ضروری ہے اور ظرف و مصدر اور مفعول میں کوئی علاقہ نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں علاقہ موجود ہے، چنانچہ ظرف اور مفعول میں تو علاقہ یہ ہے کہ یہ دونوں ہی متعلقات فعل سے ہیں اور مصدر اور مفعول میں علاقہ یہ ہے کہ مفعول' مصدر پر مشتمل ہوتا ہے۔ فلا ایراد.

دوسرا اشکال یہ ہے کہ شارح نے اولاً معنًی کو مـفـعل کے وزن پر بتا کر یہ فرمادیا کہ یہ اسمِ مکان ہے؛ حالانکہ مـفـعل اسمِ مکان بھی ہے اور اسمِ زمان بھی ہے تو اسے ان میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ کے قول: ''اسم مکان'' میں ذکر الخاصّ وارادة العامّ کے قبیل سے اسمِ ظرف مراد ہے اور ظرف عام ہے مکان ہو یا زمان۔ فلا اشکال.

تیسرا اشکال یہ ہے کہ ''مـصـدر میـمـیّ'' کا عطف ''مـفـعـل'' پر بذریعہ لفظ ''أو'' کرنا درست نہیں ہے؛ کیونکہ ''أو'' تردید کے لیے آتا ہے لہٰذا شارح کی عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ ''معنًی، مفعل کے وزن پر اسمِ مکان ہے یا مفعل کے وزن پر نہیں بلکہ مصدر میمی ہے'' حالانکہ لفظ ''معنًی'' مصدر میمی ہونے کی تقدیر پر بھی مفعل کے وزن پر ہی ہے!

اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کے قول: ''مصدر میمیّ'' کا عطف ان کے قول: ''مفعل'' پر نہیں ہے بلکہ ''اسم مکان'' پر ہے اور مطلب یہ ہے کہ ''معنًی، مفعل کے وزن پر اسمِ مکان ہے یا اسمِ مکان نہیں بلکہ مصدر میمی ہے''۔ **فلا مجال للایراد.**

چوتھا اشکال یہ ہے کہ شارح نے معنًی کو مصدر میمی ہونے کی تقدیر پر بھی بمعنی مفعول بتایا ہے اور معنی (قصد) کا مفعول (مقصود) کے معنی میں ہونا دو حال سے خالی نہیں: (۱) یا تو لغت میں معنی (قصد) بمعنی مفعول (مقصود) ہوگا۔ (۲) یا اصطلاح

میں۔اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ اول اس لیے باطل ہے کہ لغت کے اعتبار سے مصدر محض حدث کے لیے موضوع ہوتا ہے اور مقصود حدث مع الذات پر دلالت کرتا ہے لہٰذا لغت میں معنی (قصد) مفعول (مقصود) کے معنی میں نہیں ہوسکتا۔اور ثانی اس لیے باطل ہے کہ اصطلاح میں لفظ معنی' مقصود بشئ کے معنی میں ہے نہ کہ مطلقاً مقصود کے معنی میں جیسا کہ اس کا مفصل بیان' معنی کے اصطلاحی معنی کے تحت گذرا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معنی (قصد) بمعنی مفعول (مقصود) نہ اصل لغت میں ہے اور نہ اصطلاح میں ہے بلکہ یہ نقل کے بعد ہے یعنی معنی (قصد) کو اصل لغت سے مفعول (مقصود) کی طرف نقل کرلیا گیا ہے۔فلا یرد ما اورد۔باقی اشکالات حاشیہ اور اس کی شرح کے تحت ضبط بیان میں لائے جائیں گے۔ان شاء الله عزّ وجّل.

قوله: [من مصدر المعلوم أو المجهول]

یعنی معنًی جو مفعل کے وزن پر اسم مکان ہے یہ مصدر معلوم سے بھی مشتق ہوسکتا ہے اور مصدر مجہول سے بھی۔بر تقدیر اول اس کا معنی ہوگا: ''قاصدیت کی جگہ یا وقت'' اور بر تقدیر ثانی معنی ہوگا: ''مقصودیت کی جگہ یا وقت''۔

قوله: (أو مصدر ميميّ) للمعلوم أو المجهول. قوله: (بمعنى المفعول) يجوز أن لايعتبر نقله إليه فيرتفع مؤنة النقل. قوله: (مخفّف مَعْنِيّ) تخفيفاً غير قياسيّ، والّذي جرّه على هذا الاحتمال مع بعده لفظاً الميلُ إلى جانب المعنى واستعمال المشدّد بمعنى المخفّف فيقال: مَعْنَى الكلام ومَعنِيّه واحد.

ترجمه:

قولہ: (مفعول کے معنی میں) یہ بھی ہوسکتا ہے کہ (مصدر ہونے کی تقدیر پر لفظ معنی کی) مفعول کی طرف نقل کا اعتبار نہ کیا جائے، لہٰذا تعدد نقل کی مشقت بھی اٹھ جائے گی۔قولہ: (یا پھر معنی کا مخفف ہے) جس میں غیر قیاسی تخفیف کی گئی ہے۔اور جس چیز نے شارح کو اس احتمال کے بیان کی طرف کھینچا (ابھارا) باوجود لفظاً اس کے بعید ہونے کے وہ جانب معنی کی طرف شارح کا میلان اور مشدد کا مخفف کے معنی میں استعمال ہونا ہے۔چنانچہ کہا جاتا ہے: مَعْنَى الْكَلَامِ اور مَعْنِيُّ الْكَلَامِ ایک ہی ہے۔

شرح:

قوله: [للمعلوم أو المجهول]

یعنی مــعـنًــی مصدر میمی ہونے کی تقدیر پر مصدر معلوم بھی ہوسکتا ہے اور مصدر مجہول بھی بر تقدیر اول اس کا معنی ہوگا: ''قاصدیت'' اور بر تقدیر ثانی معنی ہوگا: ''مقصودیت''۔

قوله: [یجوز أن لا یعتبر نقله الیه الخ]

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مــعـنًــی جبکہ مصدر میمی بمعنی قصد کرنا ہو تو اس سے معنی اصطلاحی (ما یقصد بشیء) کی طرف اس کی نقل میں دو احتمال ہیں جیسے ''لفظ'' میں تھے: (۱) ایک یہ کہ معنًی کو ابتداء ہی ما یقصد بشیء کی طرف منقول مانا جائے۔ اس صورت میں معنیٔ اصطلاحی کو ''معنی'' کہنا تسمیة المسبّب باسم السبب یا تسمیة المتعلَّق باسم المتعلِّق کے قبیل سے ہوگا نیز اس صورت میں تعدد نقل کی مشقت میں پڑنا بھی لازم نہیں آئے گا۔ (۲) اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ مــعـنًــی (قصد) کو اولاً بمعنی مفعول (مقصود) ٹھہرایا جائے اور پھر بواسطہ مفعول اسے ما یقصد بشیء کی طرف منقول مانا جائے۔ اس صورت میں معنیٔ اصطلاحی کو ''مـعـنـی'' کہنا تسمیة الخاصّ باسم العامّ کے قبیل سے ہوگا؛ کیونکہ ''مقصود'' مطلق اور عام ہے اور ما یقصد بشیء مقید اور خاص ہے۔ اس صورت میں اگرچہ تعدد نقل لازم آتا ہے مگر یہ أقرب الی الفهم ہے؛ کیونکہ عام اور خاص میں مناسبت أتمّ ہے؛ اس لیے کہ ان کے درمیان تصادق پایا جاتا ہے بخلاف سبب اور مسبب کے کہ ان کے مابین تباین ہوتا ہے۔ تو جب اس میں یہ دونوں احتمال ہیں تو شارح نے ''بمعنی المفعول'' فرما کر صرف احتمال ثانی کو کیوں بیان فرمایا ہے جس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ احتمال اول کی گنجائش نہیں ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے یـجـوز أن الـخ فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ شارح علیہ الرحمہ کا احتمال ثانی کے بیان پر اکتفاء فرمانا احتمال اول کی نفی کے لیے نہیں ہے، بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ معنی کی اولاً مفعول کی طرف نقل کا اعتبار نہ کیا جائے اور ابتداء ہی اسے ما یقصد بشیء کی طرف منقول مان لیا جائے اور اس صورت میں تعدد نقل کی مشقت بھی اٹھ جائے گی۔

ممکن ہے کہ محشی کی یہ عبارت شارح پر تعریض ہو بایں طور کہ یہاں نقل میں دونوں احتمال کے درست ہونے کے باوجود شارح نے صرف ایک ہی کے بیان پر اکتفاء فرمالیا ہے۔ اگر محشی کا مقصود یہی ہو تو اصل اعتراض اور تعریض محشی کا جواب یہ ہے کہ ''مـعـنًـی''، ''مَـعـنِیّ'' کا مخفف ہونے کی تقدیر پر مفعول سے مـا یقصد بشیء کی طرف منقول ہے لہٰذا اس کے مصدر

میمی ہونے کی تقدیر پر بھی مناسب یہ ہے کہ اسے بمعنی مفعول بنا کر پھر مـا یـقـصـد بشیٔ کی طرف منقول مانا جائے اس لیے شارح علیہ الرحمہ نے اسی احتمال کے بیان پر اقتصار فرمایا ہے۔

قوله: [تخفيفاً غير قياسيّ]

یہ دو اعتراضات کا جواب ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ معنًی کو مَعنِیّ کا مخفف قرار دینا درست نہیں؛ اس لیے کہ تخفیف کے لیے کسی علت اور سبب کا ہونا ضروری ہے جبکہ مَعنِیّ میں کوئی سببِ تخفیف نہیں ہے۔

محشی علیہ الرحمہ نے اس عبارت سے اس کا جواب دیدیا جس کا بیان یہ ہے کہ تخفیف کی دو قسمیں ہیں: (۱) تخفیف قیاسی۔ (۲) تخفیف غیر قیاسی۔ اور صحتِ تخفیف کے لیے علت اور سببِ تخفیف کا ہونا اس وقت ضروری ہے جبکہ تخفیف قیاسی ہو اور یہاں تخفیف قیاسی نہیں بلکہ غیر قیاسی ہے۔ فلا طائل لک فی البحث عن السبب.

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مَعنِیّ میں تخفیف کر کے مَعنًی بنالینا کسی طرح جائز نہیں؛ کیونکہ اگر یہ تخفیف جائز ہوتی تو مَرمِیّ بھی چونکہ مَعنِیّ کی طرح ہے لہٰذا اس میں بھی یہ تخفیف جائز ہوتی؛ حالانکہ اس میں اس تخفیف کے جواز کا کوئی قائل نہیں۔

محشی نے مذکورہ عبارت سے اس کا بھی جواب دیدیا کہ مَعنِیّ کی تخفیف غیر قیاسی ہے اور غیر قیاسی شئی پر غیر کو قیاس کرنا جائز نہیں۔

قوله: [والّذي جرّه على هذا الاحتمال الخ]

یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ معنًی کو مصدر میمی یا اسم مکان قرار دینا مطابق قیاس اور بعید از بعد ہے جبکہ اسم مفعول ٹھہرانا غیر قیاسی اور بعید ہے تو چاہیے تھا کہ شارح صرف پہلے دو احتمال کے بیان پر اکتفاء فرماتے اور تیسرے احتمال سے صرف نظر فرمالیتے۔

مذکورہ عبارت میں محشی علیہ الرحمہ نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے تیسرے احتمال کو بیان فرمانے کی دو وجہیں ذکر فرمائی ہیں: (۱) میلان شارح الی جانب المعنی. اس کا بیان یہ ہے کہ لفظ ''معنًی'' کی دو جانبیں ہیں: (۱) جانب لفظ۔ (۲) جانب معنی۔ لفظ مَعنًی کو اگر مَعنِیّ کا مخفف مانا جائے تو لفظی اعتبار سے اس میں بعد اور ضعف ہوگا؛ کیونکہ اس میں خلاف قیاس اور قاعدہ تخفیف کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے، مگر معنوی اعتبار سے یہ أقرب الی الفهم ہے اور مؤنۃ تعدد نقل سے بھی خالی ہے؛ کیونکہ معنی بمعنی مفعول (مقصود) عام اور ما یقصد بشیٔ خاص ہے لہٰذا اس تقدیر پر ما یقصد بشیٔ کو معنی کہنا تسمیۃ

الخاصّ باسم العامّ کے قبیل سے ہوگا اور یہ أقرب الی الفهم اس لیے ہے کہ عام اور خاص میں مناسبت تام ہوتی ہے؛ کیونکہ ان کے مابین تصادق پایا جاتا ہے، بخلاف مصدر میمی یا اسم مکان کے؛ کہ ان دونوں تقادیر پر تعدد نقل لازم آتا ہے کہ پہلے معنیً کو مفعول کی طرف منقول مانا جائے اور پھر ما یقصد بشيء کی طرف منقول مانا جائے۔

اور اگر مصدر ہونے کی صورت میں تعدد نقل نہ مانا جائے بلکہ ابتداء ہی مصدر (معنی) کو ما یقصد بشيء کی طرف منقول مان لیا جائے تو اس تقدیر پر معنیٰ اصطلاحی کو معنیٰ کہنا تسمية المتعلّق باسم المتعلّق یا تسمية المسبّب باسم السبب کے قبیل سے ہوگا اور یہ بنسبت پہلے احتمال کے أبعد عن الفهم ہے؛ کیونکہ متعلَّق و متعلِّق یا سبب اور مسبب میں نسبت ناقص ہوتی ہے؛ اس لیے کہ سبب ومسبب اور متعلَّق و متعلِّق میں تغایر ہوتا ہے۔ بہر کیف معنوی اعتبار سے یہ احتمال چونکہ أقرب الی الفهم اور مؤنۃ تعدد نقل سے خالی ہے اس لیے جانب معنی کی طرف میلان کرتے ہوئے شارح نے اس تیسرے احتمال کو بھی ذکر فرمایا ہے اگرچہ لفظی اعتبار سے اس میں بعد وضعف ہے۔

(۲) استعمال المشدّد بمعنی المخفّف. یعنی چونکہ کثیر طور پر مَعنًی بمعنی مَعنِیّ استعمال ہوتا ہے جیسے کہتے ہیں :مَعنَی الكلام ومَعنِيُّه واحد یعنی ''مَعنَی الکلام'' اور ''مَعنِيُّ الکلام'' دونوں کا معنی ایک ہی ہے۔ لہٰذا شارح نے اس احتمالِ غیر قیاسی کو بھی بیان فرمادیا۔

قوله: (فذكر المعنى بعده مبنيّ على تجريده عنه) حتّى يكون المراد تخصيص شيء بدون الشرطيّة أيضاً؛ لأنها قيد مقيس إلى الشيء المتروك فتركه يستلزم لتركها، وبذكر المعنى يعود معنى الوضع؛ لأنّ تخصيص شيء لمعنى أي: بما يقصد بذلك الشيء هو الوضع، وإنّما قيل بالتجريد؛ لأنّ ارتباط المعنى بالوضع ممّا لا يتصوّر لاشتماله عليه لا لأنه لا حاجة إليه كما قيل، وارتكاب التجريد أقرب من جعل الوضع بمعنى الصوغ مجازاً كما قيل؛ لقربه من الحقيقة وشيوع أمر التجريد في أمثاله، وفيه كشف الاحتراز لكلّ من جزأي الوضع، على أنّ ذكر اللفظ مغنٍ عن الصوغ؛ إذ ما من

لفظ إلّا وله صوغ فلا فائدة في ذكره إلّا ليتعلّق به قوله: "لمعنی".

ترجمہ:

قولہ: (توذکرِ وضع کے بعد معنی کا ذکر کرنا وضع کی معنی سے تجرید پر مبنی ہے) یہاں تک کہ تجرید کے بعد وضع سے مراد بغیر شرطیہ کے صرف "تخصیص شئ" مراد ہوگی؛ اس لیے کہ شرطیہ ایسی قید ہے جو شئ متروک کے لیے مقیس ہے لہٰذا شئ متروک کا ترک، ترک شرطیہ کو مستلزم ہے۔ اور معنی کو (الگ سے) ذکر کر دینے کی وجہ سے وضع کا معنی (مکمل) لوٹ آئے گا؛ کیونکہ شئ کو کسی معنی کے لیے خاص کرنا یعنی ایسی چیز کے ساتھ خاص کرنا جس کا پہلی چیز سے قصد کیا جائے یہی وضع ہے۔ اور یہاں تجرید کا قول اس لیے کیا گیا ہے کہ بغیر تجرید کے "معنی" کا وضع کے ساتھ متعلق ہونا متصور نہیں ہے؛ کیونکہ وضع معنی پر مشتمل ہے۔ اس لیے تجرید کا قول نہیں کیا گیا کہ معنی کی حاجت نہیں جیسا کہ کہا گیا ہے۔ اور وضع کو مجازاً بمعنی صوغ (بننا، ڈھالنا) ٹھرانے سے تجرید کا ارتکاب اقرب الی الفہم ہے؛ کیونکہ تجریدی معنی حقیقت سے قریب ہے اور اس طرح کی مثالوں میں تجرید کا معاملہ مشہور و معروف ہے اور اس میں وضع کے دونوں اجزاء سے احتراز کا اظہار بھی ہے۔ علاوہ ازیں لفظ کا ذکر کر دینا صوغ سے بے نیاز کر دیتا ہے؛ اس لیے کہ ہر لفظ میں صوغ پایا جاتا ہے۔ لہٰذا صوغ کے ذکر میں کوئی فائدہ نہیں سوائے اس کے کہ مصنف کا قول: "لمعنی" اس کے متعلق ہو سکے۔

شرح:

قال الشارح: [فذكر المعنى بعده مبنىّ على تجريده عنه]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے جو صاحب "کافیہ" پر وارد ہوتا ہے کہ جب معنی وضع کی تعریف میں ماخوذ ہے تو ذکرِ وضع کے بعد معنی کا ذکر کرنا عبث اور بے کار ہے۔

شارح نے جواب دیدیا کہ وضع کے بعد معنی کا ذکر کرنا وضع کی معنی سے تجرید پر مبنی ہے یعنی وضع کو یہاں معنی کے معنی سے خالی کر دیا گیا ہے اور اس کا ذکر الگ سے صراحۃً کیا گیا ہے۔

اگر کہیے کہ تجرید خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کا ارتکاب کسی نکتے ہی کی بناء پر جائز ہوتا ہے تو یہاں تجرید میں کونسا نکتہ ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نکتہ ''تصریح قید'' اور ''کشف الاحتراز'' ہے۔ یعنی اگر تجرید کر کے معنی کو الگ سے ذکر نہ کیا جاتا تو ''معنی'' کی قید ضمناً مفہوم ہوتی اور حروف ہجاء سے احتراز بھی ضمناً ہوتا لیکن جب تجرید کر کے ''معنی'' کو الگ سے صراحۃً ذکر کر دیا گیا تو اس میں معنی کی قید کی صراحت ہو گئی اور صراحۃً حروف ہجاء سے احتراز ہو گیا۔

قوله: [حتّی یکون المراد الخ]

یہ عبارت ایک اشکال کا دفعیہ ہے۔ اشکال یہ ہے کہ وضع کو مجرد شئی ثانی (معنی) سے مجرد کر دینا سابق اعتراضِ استدراک وتکرار وعبث کو دفع نہیں کرتا؛ اس لیے کہ شرطیہ (متی أطلق الخ) میں بھی معنی ماخوذ ہے اور جب وضع کو معنی سے مجرد کرلیا جائے گا تو عبارت یوں بنے گی: تخصیص شئ بحیث متی أطلق أو أحسّ الشئ الأوّل فهم منه الشئ الثانی. اور شئ ثانی سے مراد وہی معنی ہے! لہٰذا اعتراض اب بھی باقی ہے۔

حتّی یکون الخ سے محشی نے اسے دفع فرمادیا کہ جب وضع کو بشئ (معنی) سے مجرد کیا جائے گا تو مراد ہوگی ''بغیر شرطیہ کے کسی شئ کو خاص کرنا''، یعنی جب وضع کو بشئ سے مجرد کرلیا گیا تو اس کے ساتھ ساتھ اسے شرطیہ سے بھی مجرد کرلیا گیا ہے، تو اب عبارت یہ باقی رہے گی: الوضع تخصیص شیء لہٰذا اعتراض مدفوع ہے۔

قوله: [لأنها قيد مقيس الى الشیء المتروك الخ]

یہ عبارت' سابق دعوی (وضع کی ''بشیء'' سے تجرید کے ساتھ ساتھ شرطیہ سے تجرید بھی مراد ہے) کی دلیل اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر شرطیہ سے بھی تجرید مراد ہے تو شارح نے صرف معنی سے تجرید کا ذکر کیوں کیا ہے شرطیہ سے تجرید کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

لأنها قید الخ سے محشی علیہ الرحمہ نے اس کا جواب دیدیا کہ شرطیہ ایسی قید ہے جو شئ متروک (بشئ) کے لیے مقیس اور ''بشئ'' اس کے لیے مقیس علیہ ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ تخصیص شئ بشئ بحیث الخ میں شئ مجرور بحرف جو معنی سے عبارت ہے وہ ذوالحال اور بحیث الخ اس سے حال ہے اور حال ذوالحال کے لیے قید ہوتا ہے یوں شرطیہ شئ متروک کے لیے قید ہوا اور اس شرطیہ کا اعتبار' شئ متروک ہی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے، اس طرح شرطیہ مقیس اور شئ متروک مقیس علیہ ہوئی، اور ترکِ مقید مستلزمِ ترکِ قید ہے لہٰذا تجرید عن الشئ الثانی مستلزمِ تجرید عن الشرطیۃ ہوگی۔ اس سے دعوی بھی ثابت ہو گیا اور سوال کا جواب بھی واضح ہو گیا کہ شارح علیہ الرحمہ نے شرطیہ سے تجرید کا ذکر اس لیے

ترک فرمادیا کہ معنی سے تجرید اُسے مستلزم ہے لہٰذا اس کے ذکر کی حاجت نہیں۔

قوله: [وبذكر المعنى يعود الخ]

یہ دو اعتراضات کا جواب ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ جب وضع کو شئ ثانی (معنی) اور شرطیہ (بحیث متی اطلق الخ) دونوں سے مجرد کرلیا گیا تو تخصیص ہی متحقق نہ ہوئی؛ کیونکہ تخصیص دو چیزوں کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے اور تحققِ طرفین کے بغیر نسبت کا تحقق ممکن ہی نہیں ہے، لہٰذا یہاں تجرید ہی صحیح نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب وضع شئ ثانی اور شرطیہ سے مجرد ہے تو ضروری ہے کہ کلمہ کی تعریف میں وضع معتبر نہ ہو اور اس کا معتبر نہ ہونا باطل ہے لہٰذا وضع کا ان دونوں سے مجرد ہونا بھی باطل ہے۔

وبذكر المعنى الخ سے ان دونوں اعتراضات کا جواب دیا ہے کہ وضع کے بعد الگ سے معنی کو ذکر کر دینے کی وجہ سے وضع کا معنی پھر لوٹ آئے گا؛ کیونکہ جب طرفین متحقق ہو گئے تو تخصیص صحیح ہوگئی اور یہ بھی لازم نہیں آئے گا کہ تعریف کلمہ میں وضع کا اعتبار نہ ہو۔

اگر کہیے کہ مصنف نے صرف معنی کا ذکر کیا ہے شرطیہ کا ذکر نہیں کیا ہے اور صرف معنی کا تحقق، تحققِ وضع کے لیے کافی نہیں ہے لہٰذا محشی کا یہ کہنا کہ معنی کے ذکر کے سبب وضع کا معنی عود کر آئے گا درست نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ذکر معنی کے سبب شرطیہ بھی عود کر آئے گا اس لیے وضع کا معنی بھی متحقق ہو جائے گا۔

قوله: [لأنّ تخصيص شئ لمعنى أى: بما يقصد بذلك الشئ هو الوضع]

یہ سابق دعوے کی دلیل ہے کہ ''معنی'' کے ذکر کی وجہ سے وضع کا معنی عود کر آئے گا۔ خلاصۂ دلیل یہ ہے کہ وضع کو جب معنی سے مجرد کیا گیا تو اس کا معنی ہوا ''تخصيص شئ'' اور جب ''لمعنى'' کو الگ سے ذکر کیا گیا تو مطلب ہوا ''**تخصيص شئ لمعنى**'' اور یہی وضع ہے لہٰذا ''معنی'' کے ذکر سے وضع کا معنی مکمل طور پر لوٹ آیا۔

یہاں محشی علیہ الرحمہ نے ''**لمعنى**'' کی تفسیر **بما يقصد بذلك الشئ** سے فرما کر ضمناً دو اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ تخصیص کا صلہ باء آتا ہے نہ کہ لام، اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر **تخصيص شئ لمعنى** ہی کو وضع کہتے ہیں تو اس سے وہ اوضاع خارج ہو جائیں گے جن میں ایک لفظ کی دوسرے لفظ کے ساتھ تخصیص ہوتی ہے جیسے لفظ ''اسم''، تخصیص مثلاً ''زید'' کے ساتھ۔

''لمعنى'' کی تفسیر بما یقصد الخ سے فرما کران دونوں اعتراضات کا جواب دیدیا۔ پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ''لمعنی'' میں لام بمعنی باء ہے۔ اور دوسرے جواب کا بیان یہ ہے کہ معنی سے مراد وہ شئ ہے جس کا پہلی شئ سے قصد کیا جائے اور وہ عام ہے چاہے لفظ ہو یا غیر لفظ، لہٰذا کسی اعتراض کی گنجائش نہیں ہے۔

یہاں ایک اور اشکال ہوسکتا ہے کہ تخصیص شئ لمعنی کے بارے میں حصر کے ساتھ ھو الوضع فرمانا درست نہیں؛ کیونکہ تعریف وضع میں شرطیہ کا مفہوم بھی ماخوذ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں شرطیہ کی قید بھی ملحوظ ہے مگر ماسبق میں اس کے ذکر پر اکتفاء کرتے ہوئے یہاں لفظاً اسے ذکر نہیں فرمایا۔

اگر کہیے کہ شرطیہ کے مفہوم کے ساتھ ایک شئ کی دوسری شئ کے ساتھ تخصیص تو مجازات میں بھی پائی جائی ہے؛ حالانکہ ان میں وضع نہیں! مثلاً لفظ ''أسد'' رجل شجاع کے ساتھ خاص ہے کہ جب قرینہ صارفہ سے ساتھ اس کا اطلاق کیا جاتا ہے تو اس سے رجل شجاع مفہوم ہوتا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی شئ کے اطلاق کے وقت دوسری شئ کے فہم سے مراد وہ فہم ہے جو اس تخصیص کی وجہ سے ہو نہ کہ کسی اور وجہ سے اور قرینہ صارفہ کے وقت أسد کے اطلاق سے رجل شجاع کا فہم اس قرینے کی وجہ سے ہے نہ کہ بوجہ تخصیص۔

قوله: [وانّما قيل بالتجريد الخ]

یہ عبارت ان حضرات پر رد ہے جنہوں نے کہا ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے یہاں تجرید کا قول اس لیے کیا ہے کہ اگر تجرید کا اعتبار نہ ہو تو مصنف کے قول: ''لمعنى'' کی کوئی حاجت نہیں تھی؛ اس لیے کہ وضع، معنی پر مشتمل ہے۔

وانما قيل الخ سے محشی رد فرماتے ہیں کہ تجرید کا قول اس لیے نہیں ہے کہ ''لمعنی'' کی کوئی حاجت نہیں ہے بلکہ اس لیے ہے کہ معنی کا ارتباط وضع کے ساتھ متصور نہیں ہے؛ کیونکہ وضع معنی پر پہلے ہی سے مشتمل ہے اب اگر اس کی معنی سے تجرید نہ کی جائے تو عبارت کا مطلب یہ بنے گا: الكلمة لفظ خصّص بشئ لمعنى اور اس صورت میں لمعنی کا ''خصّص'' یعنی وضع سے کوئی ربط نہیں ہوگا؛ کیونکہ بشئ میں شئ سے مراد معنی ہی ہے اور فعلِ وضع بواسطہ حرف جر ایک ہی مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے لہٰذا لمعنى کا ربط اس کے ساتھ نہیں ہو سکے گا۔

اگر کہیے کہ تردید اس قول کی کی جاتی ہے جس میں کوئی ضعف اور خلل ہو تو یہاں پہلے قول میں کونسا ضعف اور خلل تھا جس کی بناء پر اسے رد کیا جا رہا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کہنا کہ ''یہاں تجرید اس لیے کی گئی ہے کہ لـمعنی کو صراحۃ ذکر کردینے کی وجہ سے معنی کی حاجت نہ رہی''، چند وجوہ مخدوش ہے۔ اولاً اس طرح کہ اس تقدیر پر دور لازم آئے گا؛ کیونکہ اس تقدیر پر ذکرِ معنی تجرید پر اور ارتکابِ تجرید ذکرِ معنی پر موقوف ہوگا؛ اس لیے کہ بقول شارح وضع کے بعد لـمعنی کا ذکر اس پر مبنی ہے کہ وضع کو معنی سے مجرد کرلیا گیا ہے تو یوں لـمعنی کا ذکر تجرید پر موقوف ہوا اور جب تجرید کا قول عدمِ احتیاج کی بناء پر ہوگا تو تجرید، ذکرِ معنی پر موقوف ہوجائے گی؛ اس لیے کہ عدمِ احتیاج، ذکرِ معنی ہی کی بناء پر ہے۔

ثانیاً اس طرح کہ ادنیٰ التفات سے اس قول کا دفعیہ ہوسکتا ہے کہ یوں کہا جائے کہ عدمِ احتیاجِ معنی مستلزمِ تجرید نہیں؛ اس لیے کہ معنی کا الگ سے ذکر کرنا تصریح بما علم ضمناً کے لیے ہے لہٰذا تجرید لازم نہیں آتی۔

ثالثاً اس طرح کہ قول تجرید کی علت یہ بیان کی جاسکتی ہے کہ ''عدمِ تجرید کی صورت میں لمعنی کا ارتباط وضع سے ممکن نہیں ہوگا'' اس کے باوجود یہ کہنا کہ ''تجرید عدمِ حاجت کی بناء پر ہے'' خالی عن الضعف نہیں ہوگا؛ کیونکہ تعلیل اول قوی اور تعلیل ثانی ضعیف ہے اور قوی کے ہوتے ہوئے ضعیف کو اختیار کرنا ضعیف ہے۔

رابعاً یہ کہنے میں کہ ''بغیر تجرید کے ذکرِ وضع کے بعد ذکرِ معنی کی حاجت نہیں'' عرفاً اس بات کا اشعار ہوگا کہ اگرچہ حاجت نہیں مگر صحیح ضرور ہے؛ حالانکہ فی الواقع یہ صحیح نہیں۔

قوله: [وارتكاب التجريد أقرب الخ]

یہ عبارت ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہاں ایک صورت ہے جس میں تجرید کی اصلاً حاجت ہی پیش نہیں آتی اور وہ یہ کہ بعلاقۂ لزوم وضع کو بمعنی ''صوغ'' (گھڑنا، بنانا) لے لیا جائے؛ کیونکہ وضع کو صوغ لازم ہے، مطلب یہ ہوگا کہ ''کلمہ ایسا لفظ ہے جو مفرد معنی کے لیے بنایا گیا ہو''۔ اس صورت میں معنی بھی درست رہے گا اور ربط بھی قائم رہے گا۔ اب خود شارح پر اعتراض ہوگا کہ انہوں نے ایسی صورت کے ہوتے ہوئے جس میں کسی خلاف اصل چیز کا ارتکاب لازم نہیں آتا ایسی صورت کو اختیار کیا ہے جو خلاف اصل ہے یعنی تجرید۔

وارتكاب التجريد الخ سے محشی علیہ الرحمہ نے اسے دفع فرمادیا کہ یہاں ارتکاب تجرید، وضع کو مجاز أصوغ کے معنی میں لینے سے **أقرب الى الفهم** ہے اور **أقرب الى الفهم**، **أبعد عن الفهم** پر راجح ہوتا ہے لہٰذا تجرید، وضع کو بمعنی صوغ ٹھہرانے پر راجح ہوگی۔

قوله: [لقربه من الحقيقة الخ]

اس سے پہلے محشی نے دعوی کیا تھا کہ وضع کو بمعنی صوغ ٹھہرانے سے تجرید کا ارتکاب اقرب ہے۔ اس عبارت میں محشی علیہ الرحمہ نے وجوہ اقربیت بیان فرمائی ہیں۔ چنانچہ تجرید کے اقرب ہونے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اس تقدیر پر وضع کا معنی، وضع کے معنی مطابقی (حقیقی) کا جزء ہوگا؛ کیونکہ وضع کا معنی مطابقی (حقیقی) تخصیص شیٔ بشیٔ الخ ہے اور تجرید کے بعد اس کا معنی ''تخصیص شیٔ'' رہ جائے گا، اور ظاہر ہے کہ یہ پہلی معنی کا جزء ہے اور کسی لفظ کے معنی حقیقی کا جزء اس کے معنی مجازی کے مقابلے میں أقرب الی الحقیقة ہوتا ہے؛ کیونکہ یہ اس کی حقیقتِ قاصرہ اور پورا معنی مطابقی اس کی حقیقتِ کاملہ ہوتا ہے اور حقیقتِ قاصرہ، بمقابلہ مجاز، حقیقت کاملہ سے اقرب ہوتی ہے لہٰذا تجرید والا معنی (تخصیص شیٔ) معنی مجازی (صوغ) کے مقابلے میں أقرب الی الحقیقة ہوگا اور جو أقرب الی الحقیقة ہو وہی راجح ہوتا ہے اس لیے تجرید کا ارتکاب، ارتکاب مجاز پر راجح ہوگا۔

قوله: [وشيوع أمر التجريد في أمثاله]

یہ دوسری وجہِ اقربیت کا بیان ہے کہ اس طرح کی مثالوں میں تجرید کا معاملہ عام اور مشہور ہے جیسا کہ اللہ رب العزت کے فرمان ذی عظمت: ﴿سبحان الذی أسری بعبده لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الأقصی﴾ اور اسی طرح: ﴿فأدلٰی دلوه قال یا بشری هذا الغلام﴾ میں۔ اور جو چیز مشہور ہو وہ أقرب الی الفهم ہوتی ہے لہٰذا یہاں بھی تجرید أقرب الی الفهم ہوگی

قوله: [وفيه كشف الاحتراز الخ]

یہ تیسری وجہِ اقربیت کا بیان ہے کہ تجرید کی تقدیر پر وضع کے دونوں اجزاء میں سے ہر ایک کے ذریعے کسی نہ کسی چیز سے احتراز کرنے کا اظہار ہوتا ہے۔ چنانچہ ''وضع'' (تخصیص شیٔ) کے ذریعے مہملات اور ان الفاظ سے احتراز ہو گیا جو بالعقل یا بالطبع کسی معنی پر دلالت کرتے ہیں؛ کیونکہ ان میں تخصیص نہیں پائی جاتی، اور ''لمعنی'' کے ذریعے حروف ہجاء سے احتراز ہو گیا کیونکہ ان میں اگرچہ تخصیص ہے مگر غرض ترکیب کے لیے نہ کہ معنی کے لیے۔ اور جس میں کشف الاحتراز کا نکتہ ہو وہ اس کے مقابلے میں أقرب الی الفهم ہوگا جو اِس نکتے سے خالی ہے لہٰذا تجرید بمقابلہ ''صوغ'' أقرب الی الفهم ہوگی۔

قوله: [علی أنّ ذکر اللفظ مغنٍ الخ]

یہ چوتھی وجہِ اقربیت کا بیان ہے۔ جس کا بیان یہ ہے کہ وضع سے پہلے ''لفظ'' کا ذکر کر دیا گیا ہے اور کوئی بھی ایسا لفظ نہیں جس میں صوغ نہ پایا جاتا ہو بلکہ ہر لفظ میں بنانا اور گھڑنا پایا جاتا ہے لہٰذا جب وضع سے پہلے لفظ کا ذکر کر دیا گیا تو صوغ کا معنی اسی سے مفہوم ہو گیا اور ذکرِ لفظ نے ذکرِ صوغ سے بے نیاز کر دیا اب اس کے بعد وضع کو بھی بمعنی صوغ ٹھہرانے کا کوئی فائدہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ مصنف کا قول: ''لمعنی'' اس سے متعلق ہو جائے وبس۔ یعنی ''لمعنی'' چونکہ لفظ کے متعلق نہیں ہو سکتا اس لیے ''وضع'' بمعنی صوغ سے متعلق ہو جائے گا، اس کے علاوہ ''وضع'' کو صوغ کے معنی میں لینے کا کوئی فائدہ نہیں۔ بخلاف تجرید کے کہ اس میں یہ فائدہ بھی ہے اور اس کے علاوہ کشف الاحتراز کا نکتہ بھی ہے تو تجرید أفیــــد ہوئی بمقابلہ مجاز کے اور جو أفید ہو وہ أقرب الی الفهم ہوتا ہے لہٰذا تجرید أقرب الی الفهم ہوئی اور چونکہ أقرب الی الفهم ہی راجح اور مختار ہوتا ہے اس لیے تجرید ہی راجح اور مختار ہے۔

قوله: (والألفاظ الدالّة بالطبع) وكذا الألفاظ الدالّة بالعقل فقط كما يدلّ عليه الدليل، ولک أن تجعل الطبع في مقابلة الوضع. قوله: (وبقيت حروف الهجاء) أي: حروف تعدّ بأساميها كألف با تا وهي حروف المباني المقابلةُ لحروف المعاني. قوله: (فإن قلت: قد وضع بعض الألفاظ بإزاء بعض آخر) فيه إغماض عن عموم تفسير المعنى. قوله: (وقد أجيب عن الإشكالين بأنه ليس ههنا) أي: في مقام نقض تعريف الكلمة بالألفاظ والكلمات المفردة.

ترجمہ:

قولہ: (اور وہ الفاظ جو بالطبع دلالت کرتے ہیں) اور اسی طرح جو الفاظ صرف بالعقل دلالت کرتے ہیں، جیسا کہ دلیل اس پر دلالت کر رہی ہے۔ اور تو طبع کو وضع کے مقابلے میں بھی ٹھہرا سکتا ہے۔ قولہ: (اور حروف ہجاء باقی رہ گئے) یعنی وہ حروف جو اپنے ناموں سے شمار کیے جاتے ہیں جیسے: الف، باء، تاء۔ اور یہ وہ حروف مبانی ہیں حروف معانی کے مقابل ہیں۔ قولہ: (اگر تو کہے کہ بعض الفاظ کو بعض دیگر الفاظ کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے) اس میں تفسیر معنی کے عموم سے صرف نظر ہے۔ قولہ:

(تحقیق ان دونوں اشکالوں کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ نہیں ہے یہاں) یعنی الفاظ اور کلمات مفردہ کے ذریعے تعر
پر نقض کے مقام میں۔

شرح:

قوله: [و كذا الألفاظ الدالّة بالعقل]

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا تھا کہ "وضع کی قید کے سبب مہملات اور وہ تمام الفاظ جو بالطبع دلالت کرتے ہیں تع
کلمہ سے خارج ہو گئے"۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ وضع کی قید سے جس طرح مہملات اور بالطبع دلالت کرنے والے
خارج ہو گئے اسی طرح جو الفاظ بالعقل دلالت کرتے ہیں وہ بھی اسی قید سے خارج ہو جاتے ہیں پھر شارح نے ان کے خ
کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

و کذا الالفاظ الخ فرما کر اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمادیا کہ شارح کی عبارت بحذف معطوف مع عاطف
اور تقدیر یہ ہے: فخرج به المهملات و الألفاظ الدالّة بالطبع و الألفاظ الدالّة بالعقل. لہٰذا اعتراض نہیں ہو سکتا۔

قوله: [فقط]

یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر وضع کی قید سے وہ الفاظ بھی خارج ہو گئے جو بالعقل دلالت
کرتے ہیں تو کلمے کی تعریف میں کوئی بھی لفظ موضوع باقی نہ رہا؛ اس لیے کہ ہر دلالت میں عقل کا دخل ہوتا ہے اگر چہ دلالت وضع
ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً لفظ "زید" کی دلالت ذات زید پر وضعی ہے مگر عقل کے بغیر یہ دلالت سمجھ میں نہیں آتی اسی لیے عقل سے پیدل
شخص فہم معنویات کا اہل نہیں ہوتا، اور جب الفاظِ موضوعہ بھی خارج ہو گئے تو تعریف کلمہ میں کچھ بھی نہیں بچا سوائے صفر کے۔
محشی علیہ الرحمہ نے فقط فرما کر اس کا بھی جواب دیدیا ہے۔ جس کا بیان یہ ہے کہ الفاظ دالہ بالعقل کی دو قسمیں ہیں:
(۱) الفاظ دالہ بالعقل مع الوضع۔ یعنی وہ الفاظ جو اگر چہ بالعقل دلالت کرتے ہیں مگر ان میں وضع کا بھی دخل ہو۔ جیسے لفظ "زید"
جو دیوار کے پیچھے سے سنائی دے اس کی دلالت وجودِ لافظ پر بالعقل ہے اور ذاتِ زید پر بالوضع ہے، نیز یہ ذاتِ زید پر بھی
بالعقل دلالت کرتا ہے مگر اس میں وضع کا بھی دخل ہے۔ (۲) الفاظِ دالہ بالعقل فقط۔ یعنی وہ الفاظ جو صرف بالعقل دلالت کریں
اور وضع کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ جیسے لفظ "دیز" جو دیوار کے پیچھے سے سنائی دے اس کی دلالت وجودِ لافظ پر بالعقل ہے اور
وضع کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

جب یہ دونوں قسمیں ممہد ہولیں تو اب سمجھئے کہ ''وضع'' کی قید کے ذریعے جوالفاظ دالہ بالعقل تعریف سے خارج ہیں ان سے مراد وہ الفاظ ہیں جو صرف بالعقل دلالت کرتے ہوں اور وضع کا اس میں کوئی دخل نہ ہو، لہٰذا الفاظ موضوعہ اس قید کے سبب تعریف کلمہ سے خارج نہیں ہوں گے؛ کیونکہ ان میں وضع کا عمل دخل، دخیل بلکہ اصیل ہے۔ کما لا یخفی علی المتأمّل.

قولہ: [کما یدلّ علیه الدلیل]

یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے وکذا الالفاظ الخ عبارت بڑھا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ''عبارتِ شارح بحذف معطوف مع عاطف ہے'' اور صحتِ حذف کے لیے ایسے قرینے کا ہونا شرط ہے جو شئ محذوف پر دلالت کرے تو یہاں اس پر کونسا قرینہ ہے جو اس عبارتِ محذوفہ پر دلالت کرے؟

کما یدلّ علیه الدلیل فرما کر اس کا جواب دیدیا کہ شارح کی بیان کردہ دلیلِ خروج اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ عبارت بحذف معطوف ہے اور یہی قرینۂ حذف ہے۔ چنانچہ شارح علیہ الرحمہ نے وضع کی قید کے سبب مہملات اور الفاظ دالہ بالطبع کے خروج کا دعوی فرما کر اس کی دلیل بایں الفاظ بیان فرمائی ہے: اذ لم یتعلّق بها الوضع وتخصیص أصلاًاُس دلیل کا مفاد یہ ہے کہ ''مہملات اور الفاظ دالہ بالطبع تعریف کلمہ سے محض اس لیے خارج ہو گئے کہ ان الفاظ سے وضع وتخصیص اصلاً متعلق نہیں ہے'' اور یہ بات ''الفاظ دالہ بالعقل فقط'' پر بھی صادق آتی ہے، لہٰذا یہی دلیل اس بات پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ فقط بالعقل دلالت کرنے والے الفاظ بھی وضع کی قید کے سبب تعریف کلمہ سے خارج ہو گئے، لہٰذا اس قرینے کی بناء پر شارح نے معطوف کو حذف کر دیا۔ فلا اشکال.

قولہ: [ولک ان تجعل الطبع فی مقبلة الوضع]

یہ اُسی اعتراض کا دوسرا جواب ہے جس کا پہلا جواب محشی علیہ الرحمہ نے وکذا الألفاظ الدالّة الخ سے دیا تھا۔ اِس جواب کا بیان یہ ہے کہ شارح کے قول: والألفاظ الدالّة بالطبع میں طبع، وضع کے مقابلے میں ہے اور جب طبع کو وضع کے مقابلے میں مانا جائے گا تو اس سے مراد غیر وضع ہوگا از قبیل ذکر الخاصّ وارادة العامّ، لہٰذا کلامِ شارح کا مطلب یہ ہوگا: وخرج به المهمات والألفاظ الدالّة بغیر وضع یعنی ''وضع کی قید کے سبب مہملات اور وہ الفاظ جو بغیر وضع کے دلالت کرنے والے ہیں تعریف کلمہ سے خارج ہو گئے'' اور بغیر وضع کے دلالت کرنے والے الفاظ عام ہیں چاہے بالطبع دلالت کرنے والے ہوں یا بالعقل دلالت کرنے والے ہوں، لہٰذا الفاظ دالہ بالعقل فقط کے خروج کا ذکر بھی آ گیا اب اسے الگ سے

ذکر کرنے کی نہ حاجت ہے اور نہ اسے الگ سے ذکر کرنا صحیح ہے۔ فتدبّر.

اگر کہیے کہ جب وضع، طبع کے مقابلے میں ہے اور اس سے مراد غیر وضع ہے تو اس میں مہملات کے خروج کا ذکر بھی آگیا لہٰذا خروجِ مہملات کا ذکر بھی الگ سے کرنا صحیح نہ ہوگا؛ حالانکہ شارح نے اسے الگ سے ذکر کیا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ در اصل دلالت طبعیہ اور دلالت عقلیہ میں مناسبتِ تامہ پائی جاتی ہے؛ کیونکہ دلالتِ طبعیہ' دلالة الأثر على صفة المؤثّر سے عبارت ہے اور دلالتِ عقلیہ' دلالة الأثر على ذات المؤثّر سے عبارت ہے، اس لیے الفاظ دالہ بالطبع میں طبع سے مجازاً غیر وضع مراد لیکر ان دونوں کے خروج کے ذکر کا اعتبار کیا گیا ہے بخلاف مہملات کے کہ ان میں دلالت ہی نہیں پائی جاتی لہٰذا اس کے خروج کو الگ سے بیان کر دیا گیا۔

اور اصل اعتراض کا تیسرا جواب یہ بھی ہے کہ "الفاظ دالہ بالعقل فقط" مہملات میں داخل ہیں؛ کیونکہ مہمل سے مراد وہ ہے جو اصلاً وضع ہی نہ کیا گیا ہو اور وہ الفاظ جو فقط بالعقل دلالت کرتے ہیں وہ بھی اصلاً کسی معنی کے لیے موضوع نہیں ہوتے۔

لیکن اس میں بحث ہے کہ اس تقدیر پر الفاظ دالہ بالطبع بھی مہملات میں داخل ہوں گے کما ہو ظاہر لہٰذا انہیں بھی ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہوگی۔ فتأمّل، لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.

قوله: [أي: حروف تعدّ بأساميها الخ]

یہ حروف ہجاء کی تفسیر ہے۔ اس سے مقصود ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لغت میں حروف ہجاء کا معنی ہے: "حروف کو شمار کرنا" جیسا کہ "اساس" اور "تاج" میں ہے: الهجاء والهجو: شمار کردنِ حروف. لہٰذا حروف ہجاء، حروفِ معانی کو بھی شامل ہیں؛ کیونکہ ان کو بھی شمار کیا جا سکتا ہے، لہٰذا شارح کا آئندہ قول: وخرجت بقوله: لمعنی صحیح نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ حروف معانی افرادِ کلمہ میں سے ہیں اور اگر یہ خارج ہو گئے تو تعریف کلمہ جامع للافراد نہیں رہے گی!

مذکورہ عبارت میں حروف ہجاء کی تفسیر أي: حروف الخ سے فرما کر اس اعتراض کو دفع فرما دیا کہ لغت میں اگرچہ ہجاء کا معنی شمار کرنا ہے مگر یہاں حروف ہجاء سے مراد وہ حروف ہیں جنہیں ان کے ناموں سے شمار کیا جاتا ہے۔ جیسے ألف، باء، تاء، ان اسماء سے بالترتیب أ، ب اور ت کو شمار کیا جاتا ہے، لہٰذا یہی حروف ہجاء ہیں، اور چونکہ یہ کلمے کی قسم نہیں ہے اس لیے تعریف کلمہ سے ان خروج بھی ضروری ہے۔ اور "لمعنی" کی قید سے یہ حروف اس لیے خارج ہو جائیں گے کہ ان کی وضع (تعیین) معنی کے لیے نہیں ہے بلکہ محض غرضِ ترکیب کے لیے ہے یعنی اس لیے ہے کہ ان کو جوڑ کر مختلف کلمات بنائے

جائیں۔جیسے: قلم، زید، کتاب وغیرہا، بخلاف ان حروف کے جو کلمے کی ایک قسم اور اسم وفعل کے مقابل ہیں کہ انہیں ان کے ناموں سے شمار نہیں کیا جاتا بلکہ بنفسہا شمار کیا جاتا ہے۔جیسے:من، فی، حتّی وغیرہا۔لہٰذا یہ حروف' نہ حروفِ ہجاء میں داخل ہیں اور نہ تعریفِ کلمہ سے خارج۔

اگر کہیے کہ''اساس''میں ہے کہ ہجاء کا معنی ہے مطلقاً حروف کو شمار کرنا چاہے انہیں ان کے ناموں سے شمار کیا جائے یا بنفسہا شمار کیا جائے۔اور''قاموس''میں ہے:الهجاء ككساء: تقطّع الألفاظ بحروفها. یعنی ہجاء جو کساء کی طرح ہے اس کا معنی ہے:''الفاظ کو ان کے حروف سے جدا کرنا''۔اس سے معلوم ہوا کہ ہجاء' مطلقاً حروف کو شمار کرنے کو کہا جاتا ہے عام ازیں کہ انہیں شمار کرنا ان کے ناموں سے ہو یا بنفسہا ہو،لہٰذا محشی کا حروفِ ہجاء کی تفسیر حروف تعدّ بأساميها سے کرنا درست نہیں؛ کیونکہ یہ تفسير العامّ بالخاصّ ہے جو صحیح نہیں۔

نیز جب حروفِ ہجاء عام ہیں جو حروفِ معانی کو بھی شامل ہیں تو''لمعنی''کی قید سے وہ تمام معانی خارج نہیں ہوں گے جنہیں حروفِ ہجاء شامل ہیں بلکہ صرف حروفِ تہجی خارج ہوں گے لہٰذا شارح کا مطلقاً''وخرجت بقوله: لمعنی''فرمانا بھی درست نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ قولِ محشی کی صحت کے لیے اتنا کافی ہے کہ علامہ طیبی فرماتے ہیں:حروف الهجاء معناه تعداد الحروف بأساميها. یعنی''حروف ہجاء کا معنی ہے:حروف کو ان کے ناموں سے شمار کرنا''۔

اور شارح کا قول:وخرجت بقوله: لمعنی مطلقاً حروفِ ہجاء کے بارے میں نہیں ہے بلکہ اُن حروفِ ہجاء کے بارے میں ہے جن کی صفت شارح نے الموضوعة لغرض التركيب لا بازاء المعنى سے بیان فرمائی ہے،اور جن حروف کی وضع معنی کے مقابلے میں نہیں بلکہ غرضِ ترکیب کے لیے ہے بلاشبہ وہ''لمعنی''کی قید سے خارج ہو گئے۔فلا اشکال.

قوله: [وهي حروف المباني المقابلة لحروف المعاني]

یہ عبارت دو اعتراضات کا جواب ہے۔پہلا اعتراض یہ ہے کہ بقول آپ کے حروف ہجاء وہ ہیں جنہیں ان کے ناموں سے شمار کیا جاتا ہے،جبکہ بعض حروفِ معانی کو بھی ان کے ناموں سے شمار کیا جاتا ہے۔جیسے:ہمزۃ الاستفہام،واو القسم، واو العطف،لام القسم وغیرہا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ''لمعنی''کی قید سے یہ حروف بھی خارج ہو گئے؛ حالانکہ یہ حروف اس قید سے خارج نہیں ہوتے؛ کیونکہ ان کی وضع معنی کے لیے ہوتی ہے۔اور اگر اس قید سے ان حروف کا خروج بھی مانیں تو تعریف

کلمہ جامع للا فراد نہیں رہے گی۔

عبارت مذکورہ سے محشی نے اس کا جواب دیا ہے کہ حروفِ مُعدّۃ بأسامیھا سے مراد وہ حروف مبانی ہیں جو حروف معانی کے مقابل ہیں اور حروفِ مذکورہ فی الا یراد حروفِ مبانی نہیں اور نہ حروف معانی کے مقابل ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حروف کی دو ہی قسمیں ہیں تمام حروف انہی دو قسموں میں منحصر ہیں: (۱) حروف مبانی اور (۲) حروفِ معانی۔ تو حروف کی یہ تیسری قسم یعنی حروف ہجاء کہاں سے آ گئی؟ مذکورہ عبارت سے اس کا بھی جواب دیدیا کہ حروفِ ہجاء کوئی تیسری قسم نہیں بلکہ یہ حروفِ مبانی ہی ہیں جو حروف معانی کے مقابل ہیں۔

قول الشارح: [فان قلت: **قد وضع بعض الألفاظ بازاء بعض آخر الخ**]

اس عبارت میں شارح علیہ الرحمہ نے علامہ ابن حاجب کی بیان کردہ کلمے کی تعریف: لفظ وضع لمعنی مفرد پر وارد ہونے والے دو اعتراضات کو نقل کیا ہے اور ان کے جوابات ذکر فرمائے ہیں۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ کلمے کی مذکورہ تعریف جامع للأفراد نہیں ہے؛ اس لیے کہ بعض کلمات ایسے ہیں جنہیں کسی ''معنی'' کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ بعض دیگر الفاظ کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے۔ جیسے لفظ ''اسم'' کہ یہ مثلاً ''زید'' ''عمرو'' ''قلم'' اور ''رجل'' وغیرہا کے لیے موضوع ہے، اور لفظ ''فعل'' کہ مثلاً لفظ ''ضرب'' ''یضرب'' اور ''اضرب'' وغیرہا کے لیے موضوع ہے، اسی طرح لفظ ''حرف'' کہ یہ مثلاً ''فی'' ''من'' اور ''علی'' وغیرہا کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اور جب ان کلمات (اسم، فعل، حرف) کی وضع بعض دیگر الفاظ کے لیے ہے تو ان پر ''وضع لمعنی'' صادق نہیں آئے گا جو جزءِ تعریف ہے اور جب جزء ان پر صادق نہیں تو کل بدرجہ اولی صادق نہیں لہٰذا یہ کلمات باوجود کلمات ہونے کے تعریفِ کلمہ سے خارج ہو گئے اور تعریف غیر جامع للأفراد ہوئی۔

شارح علیہ الرحمہ نے اس اعتراض کو بایں الفاظ نقل کیا ہے: فان قلت: قد وضع بعض الألفاظ بازاء بعض آخر فكيف يصدق عليه أنه وضع لمعنى.

اس کے بعد اس کا جواب بایں طور ذکر فرمایا ہے: قلنا: المعنى ما يتعلّق به القصد وهو أعمّ من أن يكون لفظاً أو غيره. اس کا بیان یہ ہے کہ معنی وہ ہے جس کے ساتھ قصد متعلق ہو اور جس کے ساتھ قصد متعلق ہو (مقصود) وہ عام ہے چاہے لفظ ہو یا غیر لفظ لہٰذا لفظ ''زید'' وغیرہ اگرچہ بذاتِ خود لفظ ہے مگر جب لفظ ''اسم'' سے اس کا قصد کیا جائے گا تو

ہے وہی لفظ ''زید'' ''لفظ'' ''اسم'' کا معنی کہلائے گا؛ لتعلّق القصد به. اسی طرح لفظ ''ضرب'' وغیرہ اگرچہ بذاتِ خود لفظ ہے مگر جب لفظ ''فعل'' سے اس کا قصد کیا جائے گا تو وہی اس کا معنی کہلائے گا؛ لما قلناہ. اور یہی حال لفظ ''فی'' وغیرہ کا ہے۔ لہٰذا وضع لمعنی ان کلمات (اسم، فعل، حرف) پر صادق اور تعریف اپنے افراد کو جامع ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ کلمے کی تعریف اب بھی اپنے افراد کو جامع نہیں؛ کیونکہ بعض کلمات ایسے بھی ہیں جنہیں دیگر بعض مرکب الفاظ کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے۔ جیسے لفظ ''کلام'' یا ''جملہ'' یا ''خبر'' کہ ان سب کی وضع مثلاً ''زید قائم'' کے لیے ہے۔ اور ''زید قائم'' لفظ مرکب ہے؛ کیونکہ اس کے اجزاء سے اس کے معنی کے اجزاء کا قصد کیا جاتا ہے کہ لفظ ''زید'' سے ذاتِ زید اور لفظ ''قائم'' سے مفہومِ قائم کا قصد ہوتا ہے۔ اسی طرح لفظ ''انشاء'' کہ یہ بھی مثلاً ''اضرب'' وغیرہ کے لیے موضوع ہے اور ''اضرب'' بھی مرکب ہے؛ کیونکہ اس کے اجزاء سے اس کے معنی کے اجزاء کا قصد کیا جاتا ہے کہ ''انت'' ضمیر مستتر سے مخاطب کا اور ''اضرب'' سے طلب ضرب کا قصد ہوتا ہے۔ اور جب ان کلمات (کلام، جملہ، خبر، انشاء) کی وضع الفاظ مرکبہ کے لیے ہے تو ان پر اگرچہ بمطابقِ جوابِ اول وضع لمعنی تو صادق آجائے گا مگر وضع لمعنی مفرد صادق نہیں آئے گا؛ اس لیے کہ یہ الفاظ مفرد نہیں بلکہ مرکب ہیں۔ لہٰذا مذکورہ کلمات تعریف کلمہ سے خارج ہو گئے اور تعریف کلمہ جامع للأفراد نہ ہوئی۔

شارح علیہ الرحمہ نے اس اعتراض کی تقریر بایں طور فرمائی ہے: فان قلت: قد وضع بعض الكلمات المفردة بازاء الألفاظ المركّبة كلفظ "الجملة" و"الخبر" فكيف يكون موضوعاً لمفرد.

پھر اس کا جواب ان لفظوں سے ذکر فرمایا ہے: قلنا: هذه الألفاظ وان كانت بالقياس الى معانيها مركّبة لكنّها بالقياس الى ألفاظها الموضوعة بازائها مفردة. اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ الفاظ جو معترض نے ذکر کیے ہیں یعنی ''زید قائم'' اور ''اضرب'' ان کی دو جہتیں ہیں: (۱) جہتِ معنی۔ یعنی اِن الفاظ کو خود اِن کے اپنے معانی کے اعتبار سے دیکھا جائے۔ (۲) جہتِ لفظ۔ یعنی اِن الفاظ کو اِن کے اُن الفاظ کے اعتبار سے دیکھا جائے جو اِن کے مقابلے میں وضع کیے گئے ہیں یعنی ''جملہ'' ''خبر'' وغیرہما۔ جہتِ معنی کے اعتبار سے تو اگرچہ یہ الفاظ مرکب ہیں؛ کہ اِن کے اجزاء سے اِن کے معانی کے اجزاء کا قصد کیا جاتا ہے، مگر جہتِ لفظ کے اعتبار سے یہ مرکب نہیں بلکہ مفرد ہیں؛ کیونکہ معنیٰ مفرد وہ ہوتا ہے جس کے لفظ کے اجزاء سے اُس کے اجزاء کا قصد نہ کیا جائے اور یہ تعریف اِن کے مقابلے میں موضوع الفاظ (جملہ وغیرہ) کے

اعتبار سے اِن پر صادق ہے؛ کیونکہ ایسا نہیں ہوتا کہ مثلاً ''جملہ'' کے جیم اور میم سے ''زید'' کا اور اس کے لام اور ہاء سے ''قائم'' کیا قصد کیا جاتا ہو بلکہ قصد کجا یہاں تو دلالت ہی مفقود ہے کما ھو ظاھر. لہٰذا لفظ ''جملہ'' وغیرہ پر وضع لمعنی مفرد صادق اور تعریف کلمہ جامع للأفراد ہے۔

خیال رہے کہ یہ دونوں جوابات علی سبیل التسلیم و التنزیل ہیں کہ معترض کی اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے دیے گئے ہیں کہ بعض کلمات دیگر بعض الفاظِ مفردہ یا مرکبہ کے مقابلے میں وضع کیے گئے ہیں۔ اور ان دونوں کا تحقیقی جواب شارح علیہ الرحمہ نے اس کے بعد اپنے قول: وقد أجیب عن الاشکالین الخ سے بیان فرمایا ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا، ان شاء اللہ تعالی.

اب یہاں چند اشکالات ہیں: پہلا اشکال یہ ہے کہ پہلے اعتراض کی تقریر میں شارح نے وقد وضع بعض الألفاظ الخ فرمایا ہے؛ حالانکہ ظاہر یہ ہے کہ بعض الکلمات الخ فرماتے؛ اس لیے کہ بقول معترض مخل بالجامعیت بعض ''کلمات'' ہیں جو بعض دیگر ''الفاظ'' کے لیے وضع کیے گئے ہیں نہ کہ بعض ''الفاظ''۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ذکر العامّ وارادۃ الخاصّ کے قبیل سے شارح علیہ الرحمہ کے قول: بعض الألفاظ الخ سے مراد بعض الکلمات الخ ہی ہے۔ یا ''الألفاظ'' میں الف لام عہد خارجی کا ہے اور اس سے مراد ألفاظ موضوعۃ للمعنی المفرد ہیں۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ دوسرے اعتراض کا محل ورود صاحبِ ''کافیہ'' کا قول: ''مفرد'' ہے؛ کیونکہ اعتراض کی بناء افراد پر ہے، اس لیے مناسب یہ تھا کہ دوسرا اعتراض اور اس کا جواب مصنف کے اس قول کے بعد ذکر کیا جاتا نہ کہ ''لمعنی'' کے تحت۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمہ نے وقد أجیب عن الاشکالین الخ سے جو جواب ذکر کیا ہے وہ ان دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب ہے اس مناسبت کی وجہ سے شارح نے دوسرے اعتراض کی تقریر پیشگی فرما دی۔

تیسرا اشکال یہ ہے کہ فنِ مناظرہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ اگر کسی اعتراض کے دو جواب ہوں ایک علی سبیل الترقّی والانکار اور دوسرا علی سبیل التنزیل والتسلیم تو اول کو اولاً اور ثانی کو ثانیاً ذکر کرنا چاہیے، تو شارح نے یہاں اس کا عکس کیوں کر دیا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں شارح علیہ الرحمہ کے نزدیک اول (۱) جواب ضعیف تھا جیسا کہ ولا یخفی أنّ ھذا

الحکم منقوض الخ سے اس کی طرف اشارہ ملتا ہے اور ثانی جواب قوی تھا کما یفھم من عدم ایراد نقض علیہ لہٰذا اول کو بوجہ ضعف ثانیاً اور ثانی کو بوجہ قوت اولاً ذکر فرمایا ہے۔ ولکلّ وجھۃ ھو مولّیھا. باقی اشکالات اور ان کے جوابات حاشیہ عبد الغفور اور اس کی شرح کے تحت معرضِ تحریر میں آئیں گے۔ ان شاء اللہ تعالی.

(۱) المراد بالأوّل ما کان علی سبیل الانکار وھو الذی ذکرہ الشارح ثانیاً لا ما ذکرہ أوّلاً، وکذا المراد بالثانی ما کان علی سبیل التسلیم وھو الذی ذکرہ أوّلاً لا ما ذکرہ ثانیاً، ابن داود غفر لہ.

قولہ: [فیہ اغماض عن عموم تفسیر المعنی]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح نے فان قلت: قد وضع الخ سے جو پہلا اعتراض وارد کیا ہے وہ تو وارد ہی نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ شارح اس سے پہلے معنی کا معنی بایں الفاظ بیان فرما چکے: المعنی ما یقصد بشئ جس میں لفظ ''مَا'' عام ہے جو لفظ اور غیر لفظ دونوں کو شامل ہے، لہٰذا یہ اعتراض بھی فضول ہے اور ایسے اعتراض کے جواب کے درپے ہونا بھی فضول ہے۔

فیہ اغماض الخ سے اس کا جواب دیدیا کہ اس اعتراض کے وارد کرنے میں معترض نے چشم پوشی سے کام لیا ہے کہ معنی کی تفسیر میں مذکور ''مَا'' کے عموم سے صرف نظر کر کے اعتراض جڑ دیا ہے۔ اور شارح علیہ الرحمہ نے للتصریح بما علم ضمناً تعریفِ معنی میں لفظ ''مَا'' کے عموم کو صراحتاً بیان فرما کر اس کا جواب دیدیا جس کا بیان تفصیلاً گذر چکا ہے۔

اگر کہیے کہ جب معترض کا اعتراض محض اغماض پر مبنی ہے تو شارح نے اس کا اعتبار کرتے ہوئے جواب کا اعادہ کیوں کیا ہے چاہیے تھا کہ جس طرح معترض نے عموم ''ما'' سے اغماض کرتے ہوئے اعتراض جڑ دیا ہے اسی طرح اس کے اعتراض سے بھی اغماض فرما لیتے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ بکثرت معنی کا تقابل لفظ سے ہوتا ہے یعنی معنی سے غیر لفظ مراد لیا جاتا ہے اس لیے معترض کو یہ حق تھا کہ عموم ''مـا'' کو غیر لفظ پر مقصور سمجھ لے اور اس کے عموم پر باقی نہ ہونے کا وہم کرے چنانچہ معترض نے ایسا ہی کیا ہے ،اسی لیے شارح نے اس کے توہم کا اعتبار کرتے ہوئے کلمہ ''مـا'' پر عموم پر باقی ہونے اور اس کے غیر لفظ پر مقصور نہ ہونے کی تصریح فرمادی۔ کما مرّ.

قول الشارح: [وقد أجیب عن الاشکالین بأنّہ لیس ھھنا الخ]

یہ علی سبیل الانکار ان دونوں اعتراضات کا مشترک جواب ہے جو تعریف تمہ کے غیر جامع للافراد ہونے کے اعتبار سے معترض نے قائم کیے تھے۔

اس کا بیان یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ بعض الفاظ کی وضع بعض دیگر الفاظِ مفردہ یا مرکبہ کے لیے ہے بلکہ ہر لفظِ موضوع، ایک مفہومِ کلی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ مثلاً لفظ ''اسم'' کی وضع ایک مفہومِ کلی (کلمة دلّت علی معنی فی نفسها غیر مقترن باحد الأزمنة الثلاثة) کے لیے ہے۔ لفظ ''فعل'' کی وضع بھی ایک مفہومِ کلی (کلمة دلّت علی معنی فی نفسها مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة) اور لفظِ ''حرف'' کی وضع بھی ایک مفہومِ کلی (کلمة لم تدلّ علی معنی فی نفسها) کے لیے ہے۔ اور اسی طرح لفظ ''خبر'' یا لفظ ''قضیة'' کو بھی ایک مفہومِ کلی (ما یحتمل الصدق والکذب) کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے۔ لفظ ''جملة'' یا ''کلام'' کو بھی ایک مفہومِ کلی (ما تضمّن کلمتین بالاسناد) کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے۔ اسی طرح لفظ ''انشاء'' کو بھی ایک مفہومِ کلی (ما لا یحتمل الصدق والکذب) کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے۔ اسی طرح لفظ ''قیاس'' بھی ایک مفہومِ کلی (قول مؤلّف من قضایا یلزم عنها لذاتها قول آخر) کے مقابل موضوع ہے۔ اور لفظ ''عکس'' کو بھی ایک مفہومِ کلی (تبدیل الموضوع بالمحمول والمحمول بالموضوع مع بقاء الصدق علی حاله) کے لیے وضع کیا گیا ہے وغیرہا۔

لہٰذا معترض کا یہ قول کہ: ''اسم'' زَیْدٌ کے لیے، ''فعل'' ضَرَبَ کے لیے، ''حرف'' مِنْ کے لیے، ''خبر'' ''قضیة''، ''جملة''، ''کلام'' زَیْدٌ قَائِمٌ کے لیے، ''انشاء'' اِضْرِبْ کے لیے، ''قیاس'' ''اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ کے لیے اور ''عکس'' اَلْقَائِمُ زَیْدٌ کے لیے موضوع ہیں جن میں بعض مفرد اور بعض مرکب الفاظ ہیں'' باطل ہے؛ اس لیے کہ ''اسم'' وغیرہا تمام الفاظ کی وضع محض مفاہیمِ کلیہ کے لیے ہے اور یہ الفاظ یعنی ''زید'' وغیرہا اُن مفاہیمِ کلیہ کے افراد ہیں نہ کہ خود موضوع لہا۔

شارح علیہ الرحمہ کے جوابی الفاظ یہ ہیں: وقد أجیب عن الاشکالین بأنّه لیس ههنا لفظ وضع بازاء لفظ آخر مفرداً کان أو مرکّباً بل بازاء مفهوم کلّیّ أفراده ألفاظ کلفظ الاسم والفعل والحرف والخبر والجملة وغیرها.

لیکن اس جواب کو ذکر کرنے کے بعد شارح نے ان ضمائر وغیرہا سے اسے منقوض بتایا ہے جو مفرد یا مرکب مخصوص

الفاظ کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ بیان اس کا یہ ہے کہ بقول آپ کے یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں جو دوسرے کسی مفرد یا مرکب لفظ کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہو؛ حالانکہ آپ کا یہ قول ضمائر اور ان کی طرح کے دیگر اسماء سے منقوض ہے؛ کیونکہ ان پر وضع للمفہوم صادق نہیں۔ مثلاً ضمیریں مخصوص الفاظِ مفردہ یا مرکبہ کی طرف راجع ہوتی ہیں اور وہی مخصوص الفاظ اِن کے موضوع لہ ہوتے ہیں تو وضع اگرچہ ان میں عام ہے مگر ان کا موضوع لہ خاص ہے اور وہ وہی مخصوص الفاظِ مفردہ یا مرکبہ ہیں تو ان کی وضع حقیقۃً کسی مفہومِ کلی کے لیے نہ ہوئی اُن الفاظِ مخصوصہ یا مرکبہ کے لیے ہوئی جن کی طرف یہ راجع ہوتی ہوں۔

شارح علیہ الرحمہ نے اسے بایں الفاظ بیان فرمایا ہے: ولا يخفى عليك أنّ هذا الحكم منقوض بأمثال الضمائر الراجعة الى ألفاظ مخصوصة أو مركّبة فانّ الوضع فيها وان كان عامًّا لكنّ الموضوع له خاصّ فليس هناك مفهوم كلّيّ هو الموضوع له في الحقيقة.

خیال رہے کہ جامی کے بعض نسخوں میں بجائے ''الى ألفاظ مخصوصة أو مركّبة '' کے ''الى ألفاظ مخصوصة مفردة أو مركّبة '' ہے۔ لیکن مولانا عبد الحکیم سیالکوٹی نے اِسے کاتب کی تحریف قرار دیا ہے، اسی طرح صاحبِ ''مصدر السرور'' اور صاحبِ ''دافع التوہمات'' نے بھی اِسے کاتب کی تحریف کہا ہے، اور صاحبِ ''مقدمہ باسولیہ'' نے اسے سہوِ بیّن ٹھہرایا ہے۔ والله تعالى أعلم وعلمه جلّ مجده أتمّ وأحكم.

قوله: [أي: في مقام نقض الخ]

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح نے لفظ ''ههنا'' سے دو نقضوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے؛ کیونکہ شارح نے اس سے پہلے تعریفِ کلمہ پر وارد ہونے دو نقضوں کی تقریر کی تھی لہٰذا اب جواب میں اس لفظ سے اُنہیں دونوں نقضو کی طرف اشارہ ہوگا، اور چونکہ لفظ ''ههنا'' امر واحد کی طرف اشارے کے لیے موضوع ہے اس لیے اس سے دو چیزوں کی طرف اشارہ کرنا صحیح نہیں۔

أي: في مقام الخ سے محشی نے اس کا جواب دیا ہے کہ ''ههنا'' کا مشار الیہ ''مقامِ نقض'' ہے یعنی الفاظ اور کلمات مفردہ کے ذریعے تعریفِ کلمہ پر نقض کے مقام میں کوئی لفظ ایسا نہیں جسے کسی دوسرے لفظِ مفرد یا مرکب کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہو الخ اور ''مقام'' امر واحد ہی ہے۔ فلا يتّجه ما أورد.

اگر کہیے کہ مطلقاً الفاظ اور کلماتِ مفردہ سے تو نقض ہی نہیں ہے پھر محشی کا یہ کہنا کیونکر درست ہوگا: بالألفاظ أو

الكلمات المفردة.

تو اس کا جواب یہ ہے کہ الألفاظ اور الکلمات میں الف لام عہدِ خارجی کا ہے لہٰذا ''الفاظ'' سے مراد وہ الفاظ ہیں جو بقول معترض دیگر بعض الفاظ کے مقابلے میں موضوع ہیں اور ''کلمات'' سے مراد وہ کلماتِ مفردہ ہیں جو بزعمِ معترض دیگر بعض الفاظِ مرکبہ کے مقابلے میں موضوع ہیں۔

قوله: (إلى ألفاظ مخصوصة) أي: مشخّصة من حيث إنّها مشخّصة سواء كانت في أنفسها مفردة أو مركّبة، وذلك لأنّ النقض الأوّل إنّما يتّجه على تلك الحيثيّة ولا مدخل للإفراد والتركيب فيه ولهذا لم يقل: ''إلى ألفاظ مفردة'' بخلاف النقض الثاني فإنّه إنّما يتّجه على تركّبها ولذا قال: ''أو مركّبة''. قوله: (فليس ههنا) أي: في مقام رجع الضمير إلى الألفاظ المخصوصة أو المركّبة.

ترجمہ:

شرح:

قوله: [أي: مشخّصة]

یہ بھی ایک اعتراض کا دفعیہ ہے۔ معترض کہتا ہے کہ شارح کے قول: مخصوصة أو مركّبة میں ''مخصوصة'' سے مراد ''مفردة'' ہیں؛ کیونکہ اس کا تقابل ''مرکّبة'' کے ساتھ ہے اور ''مرکبہ'' کے مقابلے میں ''مفردہ'' ہوتے ہیں تو چاہیے تھا کہ شارح بجائے مخصوصة کے مفردة فرماتے تا کہ تقابل درست ہوتا؛ کیونکہ ''مخصوصہ'' اور ''مرکبہ'' میں کوئی تقابل نہیں۔

محشی علیہ الرحمہ نے مخصوصة کی تفسیر مشخّصة سے کر کے اس اعتراض کو دفع فرما دیا، جس کا بیان یہ ہے کہ یہاں مخصوصہ سے مراد مفردہ ہے ہی نہیں؛ کیونکہ یہ عبارت نقضِ اول کی تقریر کی طرف اشارہ ہے اور نقضِ اول الفاظِ مفردہ کے

ساتھ خاص نہیں بلکہ مطلقا ایسے الفاظ کے سبب ہے جو بزعمِ معترض دیگر بعض الفاظ ہی کے مقابلے میں موضوع ہیں قطع نظر اس سے کہ وہ دیگر بعض الفاظ مفرد ہوں یا مرکب ہوں ۔ لہٰذا کلامِ شارح میں الفاظِ مخصوصہ سے مراد نہ مفردہ ہیں اور نہ اس کا تقابل مرکبہ کے ساتھ ہے۔

خلاصہ یہ کہ اس عبارت سے شارح کا مقصود، پہلے بیان کردہ دونوں نقضوں کی تقریر کرنا اور اِس طرف اشارہ کرنا ہے کہ نقضِ اول محض اُن الفاظ کے ذریعے نہیں جو دیگر بعض مفرد الفاظ کے مقابلے میں موضوع ہیں بلکہ اُن الفاظ سے ہے جو مطلقاً دیگر بعض الفاظ (مفرد ہوں یا مرکب) کے مقابلے میں موضوع ہیں ۔ یعنی اِس نقض کے ایراد میں اِفراد وترکیب کو کوئی دخل نہیں۔

اور نقضِ ثانی خاص طور پر اُن الفاظِ مفردہ کے ذریعے ہے جو دیگر بعض الفاظِ مرکبہ کے مقابلے میں موضوع ہیں ۔ یعنی اِس نقض کا ایراد خاص طور پر اِفراد اور ترکیب کے اعتبار سے ہے۔ چنانچہ شارح علیہ الرحمہ نے اپنے قول: ''الی ألفاظ مخصوصة'' سے اول کی طرف اور ''أو مركّبة'' سے ثانی کی طرف اشارہ فرمایا ہے ۔ ایسی صورت میں اگر بجائے مخصوصة کے مفردة فرماتے تو مقصود حاصل نہ ہوتا؛ کیونکہ اول کی طرف اشارہ فوت ہو جاتا بلکہ یہ وہم ہوتا کہ نقضِ اول صرف اُن الفاظ کے ذریعے جو دیگر بعض مفرد الفاظ کے مقابلے میں موضوع ہیں ۔ یعنی اِس نقض کے ایراد میں اِفراد کا دخل ہے۔ ولیس کذلک.

قوله: [من حيث انّها مشخّصة الخ]

یہ حیثیتِ اطلاقیہ ہے اس سے مقصود اسی معنی کی تاکید کرنا ہے جو مشخّصة سے مفہوم ہے یعنی الفاظِ مخصوصہ سے مراد الفاظِ مشخصہ ومعینہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ معین ومشخص ہیں خواہ مفرد ہوں جیسے: زيد هو قائم میں ''هو'' کا مرجع ''زيد''، یا مرکب ہوں جیسے: زيد قائم هو مركّب مفيد میں ''هو'' کا مرجع زيد قائم. اور اِس تاکید کا مقصد اِس وہم کو دفع کرنا ہے کہ بقرینۂ تقابل شارح کے قول: ألفاظ مخصوصة أو مركّبة میں ألفاظِ مخصوصہ سے مراد الفاظِ مفردہ ہیں۔

قوله: [وذلک لأنّ النقض الأوّل الخ]

شارح کے قول: ألفاظ مخصوصة أو مركّبة پر وارد ہونے والے جس اعتراض کے جواب کی طرف محشی علیہ الرحمہ نے مخصوصة کی تفسیر مشخّصة سے فرما کر اور من حيث انّها مشخصة سے اس کی حیثیت کو بیان کر کے نیز سواء كانت في أنفسها مفردة أو مركّبة سے اس میں تعمیم فرما کر اشارہ فرمایا تھا اس عبارت سے اسی جواب کو صراحۃً

بیان فرمارہے ہیں کہ شارح علیہ الرحمہ نے بجائے ''ألفاظ مفردة أو مركّبة '' کے ''ألفاظ مخصوصة أو مركّبة '' اس لیے فرمایا ہے کہ ألفاظ مخصوصة سے اشارہ نقضِ اول کو باقی رکھنے کی طرف ہے اور نقضِ اول وارد ہوتا ہے الفاظِ مخصوصہ یعنی الفاظِ مشخصہ ومعینہ کے اعتبار سے اس حیثیت سے کہ وہ مشخصہ ومعینہ ہیں اور اِفراد وترکیب کو ورودِ ایراد میں کوئی دخل نہیں ہے اس لیے ألفاظ مخصوصة فرمایا۔ اور أو مركّبة سے اشارہ نقضِ ثانی کو باقی رکھنے کی طرف ہے اور نقضِ ثانی خاص طور پر ترکیبِ الفاظ کے اعتبار سے متوجہ ہے اس لیے أو مركّبة فرمایا۔

قوله: [أي: في مقام رجع الضمير الخ]